JAN A. AERTSEN

LA FILOSOFÍA MEDIEVAL Y LOS TRASCENDENTALES

UN ESTUDIO SOBRE TOMÁS DE AQUINO

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS • UNIVERSIDAD DE NAVARRA

www.unav.es/pensamientoclasico

Nº 52

Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, traducción de Mónica Aguerri y Mª Idoya Zorroza.
Revisión de Juan Cruz Cruz.

Primera edición: diciembre de 2003

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2, 31010 Barañain (Navarra) – España
Teléfono: (34) 948 25 68 50 – Fax: (34) 948 25 68 54
e-mail: eunsa@cin.es

ISBN:
Depósito Legal:

Imprime:

Printed in Spain – Impreso en España

ÍNDICE

PREFACIO

Al final de mi discurso inaugural *Medieval Reflections on Truth*, pronunciado en la Universidad de Amsterdam el 9 de octubre de 1984, me comprometí, como no es infrecuente para un profesor, a un programa bastante ambicioso. Anuncié que la teoría medieval de los trascendentales sería "el objeto de mi estudio durante los años siguientes". La teoría, desde luego, me ha comprometido intensamente durante la última década, y nunca me he arrepentido de mi elección. Investigar su historia y sus dimensiones sistemáticas ha confirmado mi convicción de que tal investigación es de gran importancia para la comprensión de la filosofía medieval. El presente estudio se ocupa de esa parte de mi investigación dedicada al pensamiento de Tomás de Aquino.

Mi trabajo se ha beneficiado con el apoyo y el aliento de varias personas e instituciones. En primer lugar, me gustaría expresar mi gratitud al Departamento de Filosofía de la Universidad de Amsterdam por el amplio espacio que dio a mi investigación y por las estimulantes discusiones de nuestro Grupo de Investigación. Los primeros capítulos de este libro fueron escritos durante mi estancia como becario en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina (septiembre 1992-febrero 1993). Las incomparables facilidades y el ambiente de la universidad más antigua de los Países Bajos la hacen uno de mis lugares favoritos para el estudio. De los días de mis estudios de disertación en adelante, he disfrutado de la amistad de Carlos Steel, presidente del Instituto. Le agradezco el interés crítico por mi trabajo, que ha abarcado varios años.

Se me ofrecieron oportunidades, en varias ocasiones, de presentar artículos sobre partes de mi investigación para la exposición con colegas. Estos intercambios fueron extremadamente enriquecedores; abrieron nuevas perspectivas y me hicieron conocer diferentes puntos de vista. Me gustaría mencionar (en orden cronológico) mis conferencias en el Pontifical Institute of Medieval Studies en Toronto (Walter H. Principe y Stephen Dumont), la Cornell University (Norman Kretzmann), la Universidad de Notre Dame (Mark D. Jordan), la Universidad de Leiden (*Proclum Symposium* en honor de Lambert Marie de Rijk), la Universidad Católica de Lovaina (las Conferencias del cardenal Mercier), el Boston Colloquium de Filosofía (Stephen Brown), la Universidad de Iowa (Scott MacDonald), la Universidad de Colonia (Albert Zimmermann), la Universidad de Bochum (Theo Kobusch) y la Universidad de Bonn (Ludger Honnefelder). Uno de los aspectos más atractivos del estudio de la filosofía medie-

val es su carácter internacional –en este sentido se parece a la comunidad escolar de la Edad Media–.

Desde el 1 de febrero de 1994, he tenido el privilegio de servir como director del Thomas Institute en la Universidad de Colonia. Desde el principio, he podido contar con la ayuda continua de Andreas Speer. La preparación final de este estudio está en gran deuda con el profesorado y los estudiantes graduados del Instituto. Bernd Roggenkamp y Martin Pickavé finalizaron la bibliografía. Martin Tracey mejoró el texto inglés con gran precisión. Me gustaría dar las gracias especialmente a Nicola Senger por sus grandes esfuerzos en editar el manuscrito, y a Wouter Goris, que realizó las correcciones finales y compuso los índices.

Finalmente, debo hacer un reconocimiento agradecido a la Netherlands Organization for Scientific Research (NWO) por su apoyo financiero, cuya generosa subvención hizo posible la conclusión de la traducción inglesa de este estudio. Para una parte considerable de esta traducción, pude recurrir una vez más a Donald Morton, que ha traducido algunos de mis estudios anteriores. Le estoy agradecido a él por esta duradera colaboración.

Colonia, noviembre de 1995

Jan A. Aertsen

INTRODUCCIÓN

El título de este libro habla de "filosofía medieval" y "trascendentales". Puede leerse como la afirmación de que existe una filosofía en la Edad Media *y* que esta filosofía abarca una teoría de los trascendentales junto a muchas otras. Pero nuestros objetivos en este trabajo son más ambiciosos. El título pretende proponer entre los términos "filosofía" y "trascendentales" una relación más estrecha que la de una mera yuxtaposición. Queremos mostrar que la filosofía en la Edad Media se expresa a sí misma como un modo de pensamiento que puede ser llamado "trascendental". El presente libro podría verse, por lo tanto, como una contribución a la exposición de la cuestión: ¿qué es la filosofía en la Edad Media? Una revisión reciente de la literatura sobre el tema ofrece un revelador ejemplo de la importancia de esta cuestión: "Sin lugar a dudas, la investigación filosófica sobre la Edad Media ha entrado en crisis […]. Incluso no es posible llegar a un acuerdo sobre la premisa de qué significa la filosofía en la Edad Media"[1].

¿Hay una filosofía medieval? Todo estudiante de la historia intelectual de este periodo sabe por experiencia personal que ésta no es una cuestión retórica. Consideren el trabajo de Buenaventura, que ha sido llamado "el más medieval" de todos los filósofos medievales[2]. En 1992 se publicó una traducción alemana de sus *Quaestiones disputatae De scientia Christi* en la bien conocida serie *Philosophische Bibliothek* de Meiner[3]. El mismo Buenaventura, creo, no se habría sentido muy feliz al encontrar su trabajo publicado en una "biblioteca filosófica". En su *Hexaemeron* elabora una jerarquía de escritos en la que las Sagradas Escrituras ocupan el lugar más alto; los siguientes los ocupan los trabajos originales de los *sancti* y las *Sentencias* de los *magistri*; y los libros de los *philosophi* o sabios del mundo ocupan el cuarto y último lugar[4].

---

1 A. Speer y J. H. J. Schneider, "Das Mittelalter in Spiegel neuerer Literatur", *Theologische Quartalschrift,* 1992 (172), p. 235.

2 Cfr. E. Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventure*, trad. F. Sheed, New York, 1965, p. 437.

3 Buenaventura, *Vom Wissen Christi (Quaestiones disputatae de scientia Christi),* ed. y trad. de Andreas Speer, Hamburg, 1992 (Philosophische Biblothek, 446).

4 Buenaventura, *Collationes in Hexaemeron,* XIX, 6 (*Opera omnia,* V, p. 421a): "sunt ergo quatuor genera scripturarum, circa quae oportet ordinate exerceri. Primi libri sunt Sacrae Scrip-

Buenaventura no se veía a sí mismo como un filósofo; y eso es verdad en la mayoría de los pensadores que figuran en las historias de la filosofía medieval. El historiador contemporáneo, por el contrario, no está tan interesado en la *scientia* de Cristo como en la del hombre. Encontrará en el trabajo de Buenaventura las exposiciones básicas sobre este asunto, tales como las que tratan el problema de la fundamentación del conocimiento y el tema de la iluminación. El historiador moderno podría estar inclinado a denominar a tales exposiciones la "filosofía" de Buenaventura, pero ¿lo hace con una buena razón?[5]. El problema de la filosofía medieval estriba en que su objeto es el resultado de una intervención hermenéutica, una lectura moderna y una interpretación de textos que por derecho propio nunca fueron concebidos como una pura reflexión filosófica.

Ha habido notables desarrollos y cambios en décadas recientes en las discusiones sobre el objeto de la filosofía medieval, y el debate está todavía lejos de concluir[6]. En este tema introductorio, quiero analizar primero tres respuestas distintas a la cuestión "¿hay una filosofía medieval?" que son (o eran) importantes para el lugar que ocupa la Edad Media en la historia de la filosofía. Este análisis me brinda la oportunidad de hacer un inventario del estudio actual de la filosofía medieval (epígrafes 1 a 3). Después explicaré cómo he enfocado este periodo, indicando qué es, a mi entender, lo constitutivo del pensamiento del *Medium Aevum* (epígrafe 4). Esta sección final clarificará la intención de este libro.

---

turae […]. Secundi libri sunt originalia Sanctorum; tertii, Sententiae magistrorum; quarti, doctrinarum mundialium sive philosophorum".

5 Cfr. sobre el problema de la filosofía bonaventuriana: A. Speer, "Metaphysica reducens. Metaphysik als erste Wissenschaft im Verständnis Bonaventuras", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1990 (57), pp. 142-149.

6 Ver las contribuciones de Fernand Van Steenberghen, Paul Vignaux y Tullio Gregory al Symposium *La conception de la philosophie au Moyen Age*, en el quinto Congreso Internacional de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Madrid, 1972), en *Actas del V Congreso internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, 1979. Cfr. W. Kluxen, "Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik", en E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorffer (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, vol. 2: *Rückgriff auf scholastiches Erbe*, Graz / Viena / Colonia, 1988, p. 388: "Man ist nicht mehr ganz sicher, was eigentlich 'Philosophie im Mittelalter' bedeutet". R. Imbach, "La philosophie médiévale", en *Doctrines et Concepts 1937-1987. Rétrospective et prospective: Cinquante ans de philosophie de langue française*, A. Robinet (ed.), Paris, 1988, p. 112: "Le débat sur l'objet même de l'historie de la philosophie médiévale tout comme l'optique selon laquelle il conviendrait d'étudier cet objet est loin d'être clos".

1. Filosofía medieval como "filosofía cristiana" (E. Gilson)

Un giro importante en el estudio moderno de la filosofía medieval fue el trabajo de Etienne Gilson (1884-1978). En cientos de publicaciones desentrañó el significado filosófico de esta época. Por lo tanto, dedico mi atención en primer lugar a esta concepción. Estamos bien informados sobre el desarrollo de Gilson, dado que él mismo da cuenta de ello en su autobiografía intelectual *Le philosophe et la théologie*[7].

Su tesis doctoral de 1923 trata sobre la libertad en Descartes. Buscando las fuentes del fundador de la Filosofía Moderna, hizo un descubrimiento que iba contra el prejuicio imperante, según el cual había sólo dos periodos en la historia de la filosofía, el antiguo y el moderno que comenzaba con Descartes. A través de sus investigaciones históricas, a Gilson le quedó claro que había un pensamiento filosófico auténtico y original en la Edad Media. Elaboró esta intuición en estudios sobre el tomismo y la filosofía de Buenaventura. Los logros de Gilson sobre la existencia de una filosofía medieval fueron, sin embargo, minimizados por sus críticos. Ellos objetaban que ni en Tomás de Aquino ni en Buenaventura había una filosofía distintiva. Aquello que Gilson había señalado como la filosofía de estos autores no sería nada más que "teologías truncadas"[8].

La respuesta de Gilson viene en su renombrado libro *L'esprit de la philosophie médiéval*, que originalmente eran las Conferencias de Gifford de 1931-1932. Este trabajo se abre con el siguiente enunciado: "Sería difícil imaginar que acuda a la mente del historiador del pensamiento medieval, una expresión naturalmente más apta que la de *filosofía cristiana*". Aquí encontramos la expresión que resume la visión de Gilson. Existe una filosofía en la Edad Media, pero su originalidad no se puede explicar sin tener en cuenta la influencia ejercida por la revelación cristiana. Él define la filosofía cristiana como "toda filosofía que, aunque mantenga los dos órdenes formalmente distintos, considera,

---

[7] E. Gilson, *Le philosophe et la théologie*, Paris, 1960; traducción inglesa *The Philosopher and Theology*, New York, 1962. Su bibliografía se encuentra en Margaret McGrath, *Etienne Gilson: A Bibliography / Une Bibliographie*, Toronto, 1982 (Etienne Gilson Series, 3). Para una presentación de la vida y obra de Gilson: L. K. Shook, *Etienne Gilson*, Toronto, 1984. Ver, sobre el punto de vista de Gilson: *Etienne Gilson et nous*: *La philosophie et son histoire. Colloque sur l'actualité de la pensée d'Etienne Gilson*, M. Couratier (ed.), Paris, 1980; A. de Libera, "Les études de philosophie médiévale en France d'Etienne Gilson à nos jours", en *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento*, R. Imbach y A. Maierù (eds.), Roma, 1991, pp. 21-33.

[8] E. Gilson, *Le philosophe et la théologie*, p. 106.

sin embargo, la revelación cristiana como un auxiliar indispensable para la razón”[9].

Las conferencias de Gilson fueron ideadas para proporcionar “una demostración experimental de la realidad de la filosofía cristiana” y para sostener la tesis de que la filosofía medieval transforma el pensamiento antiguo bajo el impulso del cristianismo. Él elaboró esta tesis con respecto a la metafísica, la antropología, la teoría del conocimiento y la ética. La transformación más crucial para Gilson es lo que él llama la “metafísica del Éxodo”, esto es, una metafísica inspirada por la auto-revelación de Dios a Moisés en *Éxodo*, 3, 14: “Yo soy quien soy” (*Ego sum qui sum*). En el *Éxodo,* afirma Gilson, se establece “la piedra angular de la filosofía cristiana”: la identidad del ser y Dios. “No hay sino un Dios y este Dios es Ser, ésa es la piedra angular de toda la filosofía cristiana, y no fue ni Platón, ni siquiera Aristóteles, fue Moisés quien la puso en su posición”[10].

El espíritu es un trabajo fascinante en el que Gilson ha demostrado de manera convincente que el pensamiento filosófico salió de la Edad Media de forma diferente a como entró en ella, y que su transformación estuvo influida por la cristiandad. Más que en tiempos de Gilson, la filosofía contemporánea conoce el hecho de que todo pensamiento teórico está nutrido por la experiencia prereflexiva. En la Edad Media la fe cristiana era el horizonte de esta experiencia. Dentro de este horizonte, las cuestiones eran formuladas de una forma que no se asemejaba a la de la filosofía griega. Es cuestionable, sin embargo, que la “metafísica del Éxodo” sea un buen ejemplo de la innovación “cristiana” en el pensamiento filosófico. Parece más bien constituir un ejemplo de la influencia de la filosofía en la lectura de la Escritura. Algunos estudiosos han insistido en que el texto del *Éxodo* fue interpretado dentro del marco de la filosofía neoplatónica. Werner Beierwaltes ha subrayado que “la así llamada metafísica del Éxodo es el objeto más inapropiado […] para querer demostrar una «filosofía cristiana» genuina”[11].

Un ejemplo más adecuado de lo que Gilson quiere decir son las reflexiones filosóficas sobre el origen de la realidad, inspiradas en la idea cristiana de la *creatio ex nihilo.* “¿Por qué en la realidad hay algo más bien que nada? pregunta

---

9 E. Gilson, *L’esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1969; traducción inglesa, *The Spirit of Medieval Philosophy*, New York, 1940 (repr. Notre Dame, 1991), p. 37.

10 E. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, pp. 51-63. Cfr. *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, 1960, pp. 45 ss.

11 En *Philosophische Rundschau*, 1969 (16), p. 199 en su reseña de K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Tomas von Aquin*, Leiden, 1966 ([2]1971). Este libro va directamente contra la metafísica del Éxodo de Gilson (ver en especial p. XXVIII).

Siger de Brabante en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles[12]. Encontramos aquí el fundamento de la cuestión básica de la metafísica, como formulaba Martin Heidegger[13]. Los medievales renovaron el pensamiento filosófico, sus nociones de ser, necesidad, contingencia y causalidad, difieren de las del pensamiento griego. La Edad Media, por lo tanto, merece un lugar dentro de la historia de la filosofía –y en especial dentro de la historia de la cuestión del ser–.

Sin embargo, la concepción de Gilson de la filosofía medieval como "filosofía cristiana" provocó reacciones críticas desde el principio, porque fue vista como una amenaza para la autonomía de la filosofía. La oposición más fuerte vino de Lovaina, en la persona de Fernand Van Steenberghen. Él reconoce que el cristianismo ha influido en la filosofía, pero niega que haya filosofías cristianas, ya que "una filosofía dejaría de ser filosofía en la misma medida en que se convierte en cristiana"[14]. No es mi intención presentar un análisis sistemático de la posibilidad de una "filosofía cristiana". Quiero formular dos objeciones a ciertos elementos de la concepción de Gilson que han sido más un obstáculo que una ayuda para comprender la naturaleza de la filosofía medieval.

1. Mi primera objeción es de naturaleza histórica. Es importante recordar que la noción de "filosofía cristiana" en Gilson tenía, originariamente, un carácter *histórico*. Llegaba a esta idea, como vimos, apoyado en su estudio de la historia de la filosofía. Él mismo describe la noción de filosofía cristiana como "la traducción conceptual de un objeto histórico observable"[15].

Lo primero que podemos establecer ahora es que la noción de "filosofía cristiana", en el sentido de Gilson, es desconocida en la Edad Media. La expresión se da, pero pertenece a la terminología de la espiritualidad monástica. El monje es el verdadero *philosophus christianus*[16].

---

[12] Siger de Brabante, *Quaestiones in IV Metaph.* (W. Dunphy, ed., Louvain-la Neuve, 1981, pp. 169-170): "si enim quaeratur quare est magis aliquid in rerum natura quam nihil". Cfr. Tomás de Aquino, *STh* I q44 a2 (para un análisis de este texto, ver epígrafe III.8).

[13] M. Heidegger, "Was ist Metaphysik?", en *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1967, p. 19: "die Grundfrage der Metaphysik […]: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?".

[14] F. Van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain/Paris, 1974, pp. 78-113.

[15] E. Gilson, "La notion de philosophie chrétienne", en *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, 1931, p. 72: "ce que je cherche dans la notion de philosophie chrétienne, c'est une traduction conceptuelle de ce que je crois un object historiquement observable: la philosophie dans son état chrétien".

[16] Cfr. H. M. Schmidinger, "Zur Geschichte des Begriffs 'christliche Philosophie'", en *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts,* vol. I, Graz / Viena / Colonia, 1987, pp. 29-45.

En los autores escolásticos encontramos, en su lugar, una oposición. Alberto Magno y Tomás de Aquino contrastan los *philosophi* con los *sancti* o *theologi*; Duns Escoto habla de la “controversia” entre filósofos y teólogos. Los *philosophi* son los pensadores paganos que intentan comprender el hombre y el mundo exclusivamente a través de la razón; los *sancti* son los pensadores cristianos que apoyan su reflexión en la luz de la fe[17]. “De acuerdo con los filósofos”, sostiene Tomás de Aquino, la perfección última del hombre es entendida dentro del orden del universo y sus causas; “de acuerdo con nosotros”, este fin sería la visión de Dios[18]. La “comunidad nuestra” de creyentes se opone a la tradición filosófica. En su Conferencia Etienne Gilson de 1990, Mark D. Jordan observa: “No puedo comprobar que el epíteto *philosophus* haya sido aplicado alguna vez por Tomás de Aquino a un cristiano”[19]. Esto no significa que la noción de Gilson no tenga valor histórico, ya que la crítica de los teólogos a los filósofos normalmente se basa en una argumentación racional. Ellos van en contra de los “errores” de los *philosophi* con la ayuda de la filosofía misma.

Observamos también el sorprendente hecho de que entre los *theologi* hay una gran diversidad de puntos de vista. Una ilustración de este hecho es la amplia extensión de opiniones que tienen que ver con el nombre primario del primer principio. Desde lo que sigue, se mostrará que este asunto es crucial para la concepción valorativa de Gilson. Para Pseudo-Dionisio el Areopagita en *De divinis nominibus*, Bien es el nombre primario de Dios, mientras que para Tomás de Aquino, por el contrario, es Ser (*Esse*). Sin embargo, en su primera cuestión parisina, Meister Eckhart observa irónicamente que el evangelista Juan no dice: “En el principio era el ente (*ens*)”, sino “en el principio era el Verbo”.

El “ente” se ve como perteneciente al dominio de lo finito, lo creado. Nicolás de Cusa argumenta en su *De docta ignorantia* que realmente no hay un nombre apropiado para Dios. Sin embargo, puede afirmarse que el nombre más apropiado para Dios es “unidad”, y Nicolás recurre a *Deuteronomio*, 6, 4 (“Escucha, oh Israel. El Señor nuestro Dios es uno”)[20]. Las diferentes experiencias

---

17 M. D. Chenu, “Les ‘philosophes’ dans la philosophie chrétienne médiévale”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1937 (26), pp. 27-40.

18 Tomás de Aquino, *De Ver* q2 a2: “unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire secundum philosophos ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius, in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, quod secundum nos erit in visione Dei”.

19 M. D. Jordan, *The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas*, Toronto, 1992 (Etienne Gilson Series, 15), p. 6.

20 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 2, 1, 31; c. 4, 1, 95; c. 13, 3, 452; Tomás de Aquino, *STh* I q13 a11; Meister Eckhart, *Quaestio Parisiensis*, I n. 4 (*Lateinische Werke*, V, 40, 7-9); Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, I, c. 24, n. 74-77 (ed. P. Wilpert, *Die belehrte Unwissenheit*, I, Hamburg, 1970, pp. 96-99).

personales de estos autores ciertamente habrán tomado parte en esta diversidad de puntos de vista. En último término, sin embargo, su diversidad deriva de convicciones metafísicas distintas. Que Dionisio considere la Bondad como el nombre primario de Dios es el resultado –subraya el mismo Tomás de Aquino–, de que haya seguido la *via Platonica*[21].

La cuestión crucial resulta ser cómo se justifica esta diversidad entre los *theologi* dentro de la concepción de Gilson de "filosofía cristiana". En sí misma, su definición de "filosofía cristiana" en *El espíritu* permite una pluralidad de tales filosofías. En el importante capítulo tercero, en que trata sobre la metafísica del Éxodo, muestra que pensadores tan diversos como Agustín, Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino y Duns Escoto reconocen la identidad del ser y Dios. Sin embargo, por esta diversidad entre los teólogos ahora advertida, está claro que la metafísica del Éxodo, la piedra angular de la filosofía cristiana, no era la *communis opinio.* En *El espíritu,* Gilson dice poco de esta cuestión. Sostiene que el "pensamiento griego", que (en su versión platónica) afirmaba la primacía del bien y la subordinación a él de la "existencia", se opone al "pensamiento cristiano", que bajo la influencia del texto del Éxodo afirmaba la primacía del ser y la subordinación del bien a él. Los pensadores medievales sostenían "la primacía cristiana del ser" contra Pseudo-Dionisio"[22].

La interpretación de Gilson sitúa realmente a Dionisio el Areopagita fuera de la tradición del pensamiento cristiano. Sin embargo, esto parece desacertado, ya que los escritos de Dionisio influyeron poderosamente en los teólogos latinos. Sugiero que escuchemos una voz medieval disidente, la de Buenaventura en su *Itinerarium.* Según su punto de vista, lo divino puede ser contemplado de dos maneras. Una manera mira primariamente al ser en sí mismo (*ipsum esse*), afirmando que "El que es" es el primer nombre divino; éste es el punto de vista del Antiguo Testamento (*Éxodo*). La otra manera mira a la bondad, llamándola el primer nombre divino; éste es el punto de vista del Nuevo Testamento, ya que nuestro Maestro (*magister noster*), Cristo, atribuye este nombre exclusivamente a Dios (*Lucas,* 18, 19). Por lo tanto, Dionisio sigue a Cristo –según Buenaventura–, cuando propone el Bien como nombre primario[23].

---

21 Tomás de Aquino, *De Malo* q1 a2: "Platonici […] dicebant quod bonum ad plura se extendit quam ens. Et hanc uiam uidetur sequtus Dionisius in libro De diuinis nominibus, bonum preordinans enti".

22 E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale,* p. 55; ver también p. 51, nota 1 y p. 53, nota 2. Cfr. P. Aubenque, "Etienne Gilson et la question de l'être", en *Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, Paris, 1981, pp. 81-83.

23 Buenaventura, *Itinerarium,* V, 2 (*Opera omnia,* V, p. 309b): "Dionysius sequens Christum dicit, quod bonum est primum nomen".

En los trabajos de Gilson hay una tensión manifiesta entre la idea de "filosofía cristiana" y la realidad histórica. La tensión resulta del hecho de que la noción originariamente histórica de "filosofía cristiana" ha adquirido un contenido normativo y es por lo tanto incapaz de hacer justicia a la pluriformidad de la filosofía medieval. En esta filosofía, "Ser" no está considerado como la única posibilidad legítima de nombrar al primer principio, sino que también se encuentra una crítica a la onto-teología.

Pienso que por esta razón el sucesor de Gilson en París, Paul Vignaux, introdujo una noción diferente. En un discurso, *Sobre el lugar de la Edad Media en la historia de la filosofía*, propone que el pensamiento medieval sea enfocado como una "filosofía de la religión". Tal filosofía, que tiene como objeto "religiones dadas históricamente", analiza los argumentos de los teólogos medievales sin obligación alguna de adoptar sus puntos de vista. En contraste con la concepción de Gilson de la filosofía cristiana, esta consideración no implica un "compromiso que sea ultra-filosófico"[24]. La orientación de Vignaux del pensamiento medieval tiene, sin embargo, una desventaja importante. Si se acepta su propuesta, el pensamiento en la Edad Media adquiere una posición excepcional en la historia de la filosofía. Entre los periodos antiguo y moderno hay uno intermedio durante el cual la filosofía es realmente "filosofía de la religión".

2. Mi segunda objeción contra la noción que Gilson tiene de la "filosofía cristiana" es de naturaleza filosófica. Para Gilson, una consecuencia de esta noción es que el historiador debe explicar la filosofía medieval en consonancia con el orden *teológico*, esto es, el orden de la *sacra doctrina*, la teología de la revelación cristiana. Este orden comienza con la consideración de Dios y después desciende a su efecto: la realidad creada. Tal es la presentación que Gilson hace de la filosofía de Tomás de Aquino en su libro *Le Thomisme.* Su punto de partida son las pruebas para la existencia de Dios en la q2 de la primera parte de la *Summa theologiae.* Gilson es consciente de que, al hacerlo así, está contraviniendo el orden filosófico, que asciende de las criaturas hacia el conocimiento de Dios y en el que las pruebas para la existencia de Dios quedan, por lo tanto, al final, no al principio. Su argumento para no seguir el orden filosófico sino el teológico es que la filosofía está subordinada a la teología: la reflexión filosófica tiene una función instrumental para la *sacra doctrina* y el orden de esta ciencia también debe ser, por lo tanto, su orden[25].

---

[24] P. Vignaux, "Sur la place du Moyen Agen en historie de la philosophie", *Bulletin de la Société française de Philosophie,* 1974 (68), pp. 5-17. Cfr. "Contribution au symposium 'La conception de la philosophie au Moyen Age'", pp. 81-85.

[25] E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1965 (6° ed.), p. 49. Cfr. Tomás de Aquino, *CG* IV c1: "naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit". Gilson sigue

A la adhesión de la filosofía a la teología se le da alguna vez mayor énfasis en trabajos posteriores de Gilson (me viene a la memoria el título de su autobiografía, *El filósofo y la teología*). Una filosofía cristiana independiente de la teología es una entidad inexistente. Hay algo paradójico en la evolución de su pensamiento: la noción de "filosofía cristiana", que fue originariamente ideada para caracterizar el "espíritu" de la filosofía medieval, ha crecido para convertirse en una expresión de la función instrumental de la filosofía al servicio de la teología cristiana[26]. Wolfgang Kluxen ha observado correctamente que la consecuencia de esta interpretación es que la filosofía finalmente desaparece del tomismo (y, con esto, el tomismo de la filosofía)[27].

No se puede negar que el trabajo de Tomás de Aquino es completamente teológico por naturaleza. Sin embargo su síntesis teológica contiene cierta carga filosófica. Es legítimo extraer esta carga de la síntesis teológica, ya que Tomás de Aquino en la primera cuestión de la *Summa* (que precede a las pruebas para la existencia de Dios), atribuye independencia a la filosofía tanto en el método como en el principio. Mi objeción principal a la presentación que Gilson hace del pensamiento de Tomás de Aquino es que no logra ofrecer una comprensión de éste dentro del orden propio de la filosofía. La labor del intérprete es precisamente comprender el pensamiento de Tomás desde este orden, esto es, como *filosofía*. Volveré a este punto en el epígrafe 4.

2. "El giro lingüístico"

El estudio de la filosofía medieval se ha profundizado y ampliado desde la publicación de los trabajos de Gilson. En primer lugar, no sólo se han editado muchos textos, sino que también se han propuesto nuevas consideraciones y énfasis temáticos. Esto le lleva a uno a preguntarse si la filosofía medieval debería considerarse en una dirección diferente de la que sugiere Gilson. ¿No se la encuentra más fácilmente en las *Summae logicae* que en las *Summae theologiae*? La segunda concepción que ha sido importante para la orientación del estudio de la filosofía medieval, representa un cambio radical con respecto a la de Gilson; está marcada, se podría decir, por el "el éxodo de la metafísica". La

---

el mismo orden en su libro sobre Duns Escoto (*Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952), comenzando por la existencia del ser infinito.

26 Cfr. J. F. Wippel, "Thomas Aquinas and the Problem of Christian Philosophy", en *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, D.C., 1984, pp. 1-33.

27 W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Tomas von Aquin*, Mainz, 1964 (2ª ed., Hamburg, 1980), p. XVIII.

lógica, la semántica y la filosofía del lenguaje se convierten en los nuevos centros de atención.

Este cambio está íntimamente conectado con el "giro lingüístico" en la filosofía contemporánea. La aproximación analítica a la filosofía en el mundo anglosajón ha suscitado un interés nuevo, no meramente histórico, por los textos medievales, ya que se han descubierto en ellos preocupaciones y aproximaciones similares. Anthony Kenny, por ejemplo, escribe en su estudio sobre Wyclif que "los escolares y estudiantes del siglo XIV estaban discutiendo problemas y utilizando métodos que son corrientes hoy entre los filósofos de Oxford". En el siglo XIV como en el XX los filósofos dedicaban gran atención al "modo en que los términos tienen significado, el modo en que se juntan las oraciones, el modo en que los seres humanos hacen cosas con palabras [...]. Como la filosofía de Wyclif, la filosofía de Oxford es filosofía lingüística"[28].

Este enfoque no es infundado. Así como la concepción de Gilson se apoya en lo que concierne a los contenidos de la revelación cristiana en la filosofía medieval, la justificación del enfoque lógico-analítico estriba en otro elemento característico del pensamiento medieval, a saber, su carácter "escolástico". La expresión "escolástica" hoy es controvertida, porque comúnmente se entiende de modo normativo, esto es, como suponiendo una conexión directa entre fe y razón[29]. El término se utiliza aquí en sentido histórico: el pensamiento medieval es una ciencia de "las escuelas", que consiste principalmente en la lectura e interpretación de textos. La filosofía en la Edad Media se encuentra en comentarios sobre escritos apoyados en autoridades: desde luego, ese periodo vio el desarrollo de un género distintivo de comentario, el de la *quaestio.* Como la filosofía y la ciencia estaban limitadas a los textos, el estudiante de la universidad medieval recibía un minucioso entrenamiento en las disciplinas del *trivium,* las *artes sermocinales.* Dentro de la facultad de artes, se desarrolló incluso un aparato conceptual sofisticadísimo para el análisis de las "propiedades de los téminos" –esto es, el efecto del contexto sintáctico de una palabra sobre su función semántica– y para la interpretación de las proposiciones. Y a causa del carácter "escolástico" de la filosofía medieval, la lógica y la semántica desempeñan una función decisiva en ella.

Un efecto importante del enfoque lógico-analítico es que a la filosofía medieval no sólo se le otorga un lugar en la historia del pensamiento, sino que incluso se le reconoce relevancia como algo actual[30]. Las actuales discusiones sobre significado y referencia tienen un paralelo en la distinción hecha en la

---

28 A. Kenny, *Wyclif*, Oxford, 1985, p. 5.

29 Ver, para la discusión de esta noción, R. Schönberger, *Was ist Scholastik?*, Hildesheim, 1991.

30 A. de Libera, *Penser au Moyen Age,* Paris, 1991, pp. 68-72: "L'actualité du Moyen Age et le 'nouveau médiévalisme'".

lógica terminista medieval entre *significatio* y *suppositio*; la semántica de los mundos posibles ha redescubierto la lógica modal del siglo XIV; y el análisis proposicional de paradojas lógicas tiene un equivalente en la literatura medieval sobre los *sophismata*. En un ensayo reciente, Sten Ebbesen describía su modo propio de hacer filosofía como “modo sofismático”. Este modo de filosofar –argumenta–, da “una gran posibilidad de entendimiento mutuo”, porque para los problemas lógicos como la paradoja del mentiroso, las diferencias culturales entre los siglos XIV y XX son de poca relevancia[31].

La codificación de este “nuevo medievalismo” está en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, que apareció en 1982 editado por N. Kretzmann, A. Kenny y J. Pinborg[32]. Lo más notable en esta historia, que proporciona un estudio temático del pensamiento en el periodo comprendido entre 1100 y 1600, es el lugar dominante de la lógica. Más o menos la mitad de este volumen de más de mil páginas está dedicado a ella. El libro documenta las importantes realizaciones de los medievales en este campo, aunque el espacio que se le concede a la lógica es, no obstante, desproporcionado. Deriva de la concepción de la filosofía medieval que subyace en la *Cambridge History*. Aunque es un trabajo colectivo, en el que contribuyeron cuarenta y un escritores, está organizado de acuerdo con cierto punto de vista general.

En la “Introducción”, el editor principal, Norman Kretzmann, explica esta concepción. Quiere liberar a la filosofía de lo que llama un “gueto filosófico”; “uno de nuestros propósitos es ayudar a hacer que la actividad de la filosofía contemporánea tenga continuidad intelectual con la filosofía medieval”. Su estrategia era, por lo tanto, “una concentración sobre aquellas partes de la filosofía medieval tardía que son más fácilmente reconocibles como filosóficas para un estudiante de filosofía del siglo XX”. Y de lo que sigue está claro que por tal estudiante quiere significar especialmente a uno que “trabaje en la tradición analítica”[33].

La premisa en la que se basa esta concepción es cuestionable. Si Gilson hubiera empleado el criterio de la *Cambridge History*, nunca habría llevado a cabo su precursor trabajo. Él redescubrió la filosofía medieval precisamente por ir en contra de las valoraciones predominantes en las aulas de filosofía. Lo que yo llamaría “el postulado de la modernidad”, esto es, la capacidad moderna de reconocer aquellos elementos filosóficos, conduce en la *Cambridge History* a

---

31 S. Ebbesen, “Doing Philosophy the Sophismatic Way”, en *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto a Novecento*, Roma, 1991, pp. 331-359; p. 334.

32 *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, N. Kretzmann / A. Kenny / J. Pinborg (eds.), Cambridge, 1982.

33 *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, p. 3.

un estudio de la filosofía medieval que está dominado por la lógica y la semántica. Mucha menos atención se le prestó a los modos en que los pensadores medievales analizaron los problemas filosóficos y teológicos con ayuda de esos instrumentos del pensamiento.

El resultado es una imagen reducida de la filosofía medieval, disminuida aún más por el hecho de que la filosofía teológica está deliberadamente excluida. Naturalmente Ockham se convierte en el autor favorito mientras que Meister Eckhart debe conformarse con una simple mención (p. 458). ¿Y qué hay de Tomás de Aquino, ese pensador que, según la concepción de Gilson, representa la cumbre de la filosofía medieval? A este respecto, la contribución de Charles Lohr es reveladora. Establece una fuerte oposición entre la "ciencia clerical" de Alberto Magno y Tomás de Aquino, por un lado, y el espíritu de la investigación libre en la facultad de artes, por el otro. La ciencia clerical es la "transmisión colectiva de la sabiduría tradicional", ya que en la Edad Media no era el individuo quien enseñaba, sino la Iglesia, a través del clero. La labor de los teólogos era descubrir una verdad ya poseída aunque oculta. Para los *magistri* en letras, la verdad era algo para ser buscado, y fue esta concepción de la verdad la que hizo que sus trabajos fueran tan novedosos en el desarrollo del pensamiento medieval. Sus comentarios sobre Aristóteles eran "filosóficos, inquisitivos, críticos, y en este sentido diferentes de los comentarios clericales de los teólogos"[34].

La designación "clerical", que ha encontrado aceptación entre otros historiadores, es bastante problemática como categoría historiográfica. La oposición trazada aquí es tan cruda que casi toma forma de caricatura. Si los *magistri* en letras tenían mentes tan críticas, es difícil entender por qué tenían en gran estima los comentarios de Tomás de Aquino a Aristóteles. Los expertos modernos confirman este prestigio; Anthony Kenny es de la opinión de que el comentario del Aquinate sobre la *Metafísica* de Aristóteles "constituye un clásico filosófico por derecho propio"[35]. Digno de mención es también el hecho de que la gran mayoría de las contribuciones originales a todo tipo de temas filosóficos tengan su origen no en la facultad de artes, sino en la facultad de teología[36].

El horizonte del estudio de la filosofía medieval ha sido innegablemente ensanchado en el mundo anglosajón. Los escritos de Norman Kretzmann son una prueba significativa de esta tendencia. Desde la aparición de la *Cambridge History*, ha publicado varios estudios sobre la teoría medieval de los trascendentales y sobre el pensamiento de Tomás de Aquino, especialmente sobre su

---

[34] C. H. Lohr, "The Medieval Interpretation of Aristotle", en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, p. 91.

[35] A. Kenny, *Aquinas*, New York, 1980, p. 20.

[36] Cfr. R. Schönberger, *Was ist Scholastik?*, p. 90.

teología filosófica[37]. Aparentemente hay más en la filosofía medieval que las teorías que son inmediatamente reconocibles para la mente lingüística moderna.

Considero la *Cambridge History* como un trabajo que es un documento importante del "nuevo" medievalismo y llena un vacío en la investigación, aunque también como uno cuya concepción general ha quedado anticuada a causa de su unilateralidad.

3. "El otro espíritu de la filosofía medieval" (A. de Libera)

¿Cómo se ha desarrollado el estudio de la filosofía medieval en la última década? Aunque es imposible recoger una propiedad universalmente común, se puede observar, no obstante, una cierta tendencia. Algunos autores se han centrado en aquellos pensadores que proclaman la autonomía de la filosofía y ven a la filosofía como un *status* (estado de vida). Representativo de esta tendencia es el estudioso francés Alain de Libera. La tercera concepción de la filosofía medieval sobre la que queremos llamar la atención son los puntos de vista que él desarrolla en dos estudios generales[38]. Su concepción coincide con la anterior en la medida en que también busca el lugar de la filosofía en la facultad de artes. En De Libera, sin embargo, lo central no es el enfoque lógico-semántico, sino su teoría ética.

Hacia 1250/60 se desarrolló en la facultad de artes una nueva ética, un nuevo ideal de vida, la vida filosófica, a la que De Libera llama "aristotelismo ético". La contemplación filosófica representa la realización perfecta de lo que el hombre esencialmente es; intelectualmente es el fin último del hombre. Este ideal fue expresado de un modo programático por Boecio de Dacia en su escrito *De summo bono,* que también se llama *De uita philosophi.* Para él un "filósofo" es "cualquier persona que vive de acuerdo con el buen orden de la naturaleza y que ha adquirido el fin último y mejor de la vida humana"[39]. El destino intelectual

---

[37] Ver, por ejemplo, N. Kretzmann, "Trinity and Transcendentals", en R. Feenstra / C. Plantinga (eds.), *Trinity, Incarnation and Atonement*, Notre Dame, 1989, pp. 79-109; "A General Problem of Creation: Why Would God Create Anything at All?", en S. MacDonald (ed.), *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology,* Itaca / London, 1991, pp. 208-228. Cfr. N. Kretzmann / E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, 1993.

[38] A. de Libera, *La philosophie médiévale,* Que sais-je?, Paris, 1989 (2° ed., 1992); *Penser au Moyen Age*, Paris, 1991.

[39] *Boethii Daci Opera... Opuscula,* Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, vol. 6.2 (N. G. Green-Pedersen, ed.), Copenhaguen, 1976, p. 377: "philosophum autem voco omnem homi-

del hombre, “esto es lo que nosotros deberíamos querer llamar el espíritu de la filosofía medieval” –así dice la frase que cierra *La philosophie médiévale* de De Libera (p. 124)–. La formulación está directamente dirigida, como es obvio, contra Gilson, uno de sus predecesores en París, y desde luego las ideas de una “salvación filosófica” y una “felicidad natural” constituyen una negación de la tesis gilsoniana de la filosofía medieval como “filosofía cristiana”[40].

La concepción de De Libera es razonable. ¿No debería buscarse la filosofía medieval precisamente en el lugar donde, por primera vez en este periodo, afirma su autonomía y se presenta a sí misma como el supremo bien humano? Lo sorprendente e interesante en la concepción de De Libera, sin embargo, es su aserción de que este ideal filosófico es también un rasgo distintivo del misticismo de la región del Rhin en el siglo XIV, un movimiento sobre el que ha publicado varios estudios[41]. Sin embargo, la conexión que existe entre el pensamiento en la facultad de artes y el de Meister Eckhart sigue estando poco clara en *La philosophie médiévale.*

En un libro reciente de De Libera, *Penser au Moyen Age* (1991), se da una respuesta precisa. Este estudio tiene un doble propósito: reflexionar sobre el lugar de la Edad Media en la historia de la filosofía y analizar un fenómemo especial que abarque la totalidad de la filosofía occidental, la emergencia de “lo intelectual” en el siglo XIII[42]. Lo que constituye lo intelectual como tal es “la experiencia del pensamiento”. Esta experiencia desempeña una función fundamental en la concepción de De Libera: le condujo al estudio de la Edad Media –como deja claro una observación autobiográfica–. De Libera habla de su búsqueda de una respuesta a la pregunta de Heidegger: “¿qué significa pensar?”. Para comprender esta cuestión en todo su alcance, estudió al mismo tiempo las teorías de la lógica medieval y el misticismo de la región del Rhin[43].

De Libera distingue dos clases de intelectuales en la Edad Media. Una está representada por los intelectuales de la universidad, los maestros en la facultad de artes, que hacia 1260 formularon un ideal ético-intelectual del fin del hombre. La otra clase de intelectual es la de aquellos que actúan fuera del marco de la universidad. Este tipo ilustra un desarrollo al que De Libera concede gran

---

nem viventem secundum rectum ordinem naturae, et qui acquisivit optimum et ultimum finem vitae humanae”.

40 El propio De Libera articula su oposición a Gilson en “Les études de philosophie médiévale en France d’Etienne Gilson à nos jours”, en *Gli Studi di Filosofia Medievale*, p. 32.

41 Ver en particular A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane d’Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1984.

42 A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, p. 9.

43 A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, p. 75.

importancia, a saber, "la desprofesionalización de la filosofía"[44]. Sus representantes más importantes son Dante y Meister Eckhart. La "experiencia del pensamiento" se manifiesta a sí misma en éste último, en su predicación en lengua vernácula y en su asceticismo filosófico, que encuentra expresión en su noción de "Gelassenheit" ("serenidad") y que De Libera identifica con el aristotelismo ético.

De Libera busca recuperar los momentos esenciales que conducen a la desprofesionalización de la filosofía. El acontecimiento más decisivo fue las condenas universitarias de 1277. En ese año, el obispo de París condenó un gran número de proposiciones, incluida la provocativa: "No hay estado de vida (*status*) más excelente que el de dedicarse uno mismo a la filosofía"[45]. Como efecto de esta censura, el ideal de la vida intelectual trasladó a la gente fuera de la universidad.

Así, un reciente libro de De Libera introduce criterios importantes para determinar el lugar de la filosofía medieval: la noción de intelectualidad y la experiencia del pensamiento. Sin embargo, planteo dos cuestiones con respecto a esta concepción.

La primera cuestión tiene que ver con la conexión establecida entre el pensamiento de la facultad de artes y el de Eckhart. De Libera no presta demasiada atención a la suposición de que el proyecto de Eckhart ha de ser entendido como reacción a la condena parisina de 1277. Creo que De Libera sobrestima la importancia de esta condena: puede haberse inclinado a ello por el hecho de que cierto número de proposiciones de Eckhart también fueron condenadas por la Iglesia en 1329. Viendo esto conjuntamente, las dos censuras podrían sugerir que existe alguna continuidad entre el pensamiento de los maestros en *artes* y el pensamiento de Eckhart. La cuestión decisiva, por lo tanto, es: ¿están dirigidas las intenciones de Eckhart hacia el ideal de la vida filosófica, la así llamada corona del aristotelismo ético, como formuló Boecio de Dacia? Me gustaría contradecir esto, aunque motivos de espacio no me permiten presentar aquí los argumentos. Eckhart se centra en la conexión entre filosofía y fe cristiana, no en su separación metodológica. En ningún caso podemos identificar el interés actual por el pensamiento de Eckhart con una tendencia determinada en el estudio actual de la filosofía medieval. Este interés podría verse como la "co-

---

44 A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, p. 12.

45 El texto de las 219 proposiciones aparece en *Chartularium Universitatis Parisiensis,* H. Denifle / A. Chatelain (eds.), vol. I, Paris, 1889, pp. 544-555. Prop. 40: "Quod non est excellentior status, quam vacare philosophie".

rrección” de concepciones previas de la filosofía medieval[46]. Para Gilson, Eckhart cae fuera del pensamiento “cristiano”; en la *Cambridge History* es virtualmente ignorado. Para De Libera, sin embargo, goza de un lugar destacado en la filosofía medieval, pues toma como modelo la intelectualidad del maestro en la facultad de artes.

Esto me lleva a una segunda cuestión. Si la experiencia del pensamiento es constitutiva para el intelectual, entonces es difícil ver por qué su lugar ha de ser restringido a la facultad de artes y por qué los trabajos de los *theologi* como Buenaventura, Tomás de Aquino y Duns Escoto deben ser excluidos. Sus escritos son también manifestaciones de intelectualidad. Lo mismo ocurre con Nicolás de Cusa, ya que la experiencia de los límites de la racionalidad, expresada de forma concisa en su noción de *docta ignorantia*, es, con mucho, una auténtica experiencia de pensamiento. Para comprender la naturaleza de la filosofía medieval, la experiencia del pensamiento debe ser tematizada de un modo más fundamental y universal de lo que ha sido por De Libera.

4. Filosofía medieval y pensamiento trascendental

¿Hay una filosofía medieval? Hasta aquí he discutido tres concepciones significativas, la de Gilson, la de la *Cambridge History* y la de De Libera. Ellas han hecho contribuciones importantes al estudio de la filosofía medieval; pero he formulado objeciones a las tres porque no han dado la suficiente importancia a la dimensión filosófica del pensamiento medieval. Me intereso ahora –para poder progresar en esta cuestión–, en los enunciados de escritores medievales, en los que indican personalmente lo que consideran que es fundamental para su pensamiento o lo que consideran decisivo para la posibilidad de la filosofía. Tales enunciados en primera persona son relativamente raros entre los autores escolásticos, aunque no están totalmente ausentes. Menciono cuatro ejemplos, todos ellos tomados de los *theologi.*

Hemos citado anteriormente un enunciado hecho por Buenaventura, de su *Itinerarium* (c. 5), que señala que lo divino puede ser contemplado de dos modos. Un modo mira primariamente al ser mismo y afirma que “El que es” es el primer nombre de Dios. El modo en el que Buenaventura elabora la conexión entre el conocimiento del ser y el conocimiento de Dios es particularmente notable. Él vuelve a referirse a su exposición en el tercer capítulo, en el que ha lle-

---

[46] Cfr. K. Flasch, “Meister Eckhart und die ‘Deutsche Mystik’. Zur Kritik eines historiographischen Schemas”, en *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947),* O. Pluta (ed.), Amsterdam, 1988, p. 439.

vado a cabo un análisis (*resolutio*) de nuestros conceptos. El intelecto sabe qué es una cosa por medio de su definición. Una definición debe estar formada por medio de algo superior, esto es, conceptos más generales, que deben ser definidos nuevamente por medio de conceptos superiores a su vez, hasta que se llegue al más general. Estos son "ente" y sus propiedades: "unidad", "verdad" y "bien". Con la reducción al "ente", sin embargo, la resolución no es todavía completa, ya que el ente puede ser pensado como imperfecto y perfecto, cambiable e inmutable, dependiente y absoluto. Ahora bien, las imperfecciones o privaciones se conocen sólo por medio de determinaciones positivas. Por lo tanto, la resolución completa del conocimiento, muestra que nuestro intelecto no puede comprender ningún ser creado a menos que sea asistido por el entendimiento del ser más puro y absoluto[47]. A partir de este análisis, Buenaventura concluye en el capítulo quinto que el ser que primero recibe el intelecto es acto puro; es el ser divino. Considera que esta idea es fundamental; como observa él mismo: "el escritor del *Libro de las causas* (*Liber de causis*) dice: 'la primera de las cosas creadas es el ser', pero yo [Buenaventura] digo: 'la primera de las cosas intelectuales es el primer ser'"[48].

La teoría más controvertida de Tomás de Aquino en los años siguientes a su muerte es su teoría de la unidad de la forma sustancial en los seres humanos. Es imposible –argumenta santo Tomás–, que haya otra forma sustancial en el hombre que se agregue a su alma intelectual. La razón es que nada es único absolutamente, excepto por aquella forma única mediante la cual una cosa tiene ser; por esto mismo, una cosa tiene tanto su ser como su unidad. Con respecto al punto de vista de sus oponentes, que aceptan una pluralidad de formas sustanciales, Tomás de Aquino declara que sus puntos de vista son contrarios a los principios de la filosofía primera, ya que como consecuencia de su teoría, "la unidad es eliminada de las cosas y en consecuencia también su entidad"[49]. Existe una conexión intrínseca entre el ser y la unidad de una cosa. Ente y unidad son convertibles.

En Duns Escoto encontramos el enunciado: "con la teoría de la univocidad del ente yo no destruyo (*non destruo*) la filosofía, sino que son aquellos que afirman lo contrario quienes la destruyen"[50]. "Ente" es también para Escoto el primer concepto, sin el cual nada puede ser conocido. Ya que este concepto es el sumo en la *resolutio* de nuestros conceptos, debe ser absolutamente universal y absolutamente simple. De esto concluye que el "ente" tiene sólo un signifi-

---

[47] Buenaventura, *Itinerarium* III, 3 (Opera Omnia V, p. 304).

[48] Buenaventura, *Hexaemeron* X, 18 (Opera Omnia V, p. 379).

[49] Tomás de Aquino, *De Subs Sep* c6; *STh* I q76 a3. Tratamos más extensamente el punto de vista de santo Tomás en el epígrafe V.6.

[50] Duns Escoto, *Lectura In I Sent* d.3 n.110 (*Opera Omnia*, XVI, p. 265).

cado y es predicado de la sustancia y del accidente, tanto de Dios como de su creación de un modo unívoco. Esta univocidad hace posible la ciencia del ente que está implicada en todo acto de conocimiento.

Meister Eckhart sigue siendo el pensador más controvertido de la Edad Media. Sin embargo, en el "Prólogo general" a su *Opus tripartitum,* hace varias consideraciones que aparentemente considera fundamentales para este gran proyecto. De acuerdo con una de ellas, el segundo libro, la obra *Quaestiones,* y el tercero, la obra *Expositiones*, son tan dependientes del primero, a saber, la obra *Propositiones,* que sin él estos son de poca utilidad. La primera observación de Eckhart en el prólogo es instructiva para su comprensión de una metafísica axiomática. Los términos generales (*termini generales*) –"ente", "unidad", "verdad" y "bien"– no deben ser concebidos a modo de accidentes, ya que son anteriores a todas las cosas y son lo primero en las cosas. Los primeros cuatro tratados de la obra *Propositiones* estudian, por lo tanto, estos términos generales que proporcionan la fundamentación filosófica del *Opus Tripartitum*[51].

¿Qué nos enseñan estos enunciados de los *theologi* en primera persona? Todos ellos tienen algo en común. Los cuatro enunciados tienen que ver con que el término *trascendentia* fuera introducido en el siglo XIII (y con que la expresión "trascendentales", desde Suárez, haya sido habitual). La teoría de los *trascendentia,* entre los que se cuentan "ser", "unidad", "verdad" y "bien", no es sólo otra teoría junto a muchas otras, ya que se ocupa de qué es lo primero y de la fundamentación del pensamiento. Con el tiempo, ha crecido mi convicción de que la filosofía medieval puede ser considerada como un modo de pensamiento trascendental, como una *scientia trascendens*; la expresión aparece en Duns Escoto en su comentario a la *Metafísica*[52]. En una generación anterior a Escoto, sin embargo, Alberto Magno ya hace hincapié en que la "primera filosofía" trata los *prima* y los *transcendentia*[53].

---

[51] Meister Eckhart, *Prologus generalis in Opus Tripartitum,* n.8 y n.11 (*Lateinishe Werke,* I, pp. 152-153; p. 156). Cfr. J. Koch, "Sinn und Struktur der Schriftauslegungen Meister Eckharts", en *Kleine Schriften,* I, Roma, 1973, p. 413.

[52] Duns Escoto, *In Met*, prol. (*Opera Omnia*, ed. Vivés, VII, p. 5): "igitur necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia, et hanc scientiam vocamus Metaphysicam, quae dicitur a *meta*, quod est trans, et *physis*, scientia, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus". Sobre la importancia del pensamiento trascendental de Escoto para la historia de la filosofía, Ludger Honnefelder ha publicado varios estudios. Ver especialmente *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suárez-Wolff-Kant-Peirce),* Hamburg, 1990.

[53] Alberto Magno, *In Metaph*., I trat. I, c.2 (ed. B. Geyer, p. 5).

El comienzo de la teoría de los trascendentales coincide con el momento en que, por primera vez, el mundo latino se enfrentaba a una explicación filosófica comprehensiva de la realidad. La recepción de la obra de Aristóteles en el siglo XIII obligó a los pensadores medievales a reflexionar sobre la naturaleza de la filosofía *vis-à-vis* con la teología cristiana. Antes de la Edad Media no había tal necesidad urgente para dar cuenta del fundamento propio de la filosofía. El modo trascendental del pensamiento es la respuesta a este reto, ya que los trascendentales son los *prima* en un aspecto cognoscitivo. En la reducción de los contenidos de nuestro pensamiento a conceptos evidentes por sí mismos, ellos resultan ser los "primeros".

Esta reducción gnoseológica es un punto de vista importante para la reconstrucción de la filosofía medieval dentro de una síntesis teológica. Al comienzo de nuestra introducción, observamos que el problema de la filosofía medieval es que su objeto es el resultado de una intervención hermenéutica y de una lectura moderna de los textos. Sin embargo, en los textos mismos encontramos cierta justificación para esta reconstrucción en la teoría de los trascendentales, ya que estas nociones son las condiciones para todo pensamiento y las bases de la reflexión filosófica.

Podemos comprender mejor el modo en que los medievales mismos entendieron la teoría de los trascendentales con un texto del *Comentario a las Sentencias* de Alberto Magno. Comienza su exposición refiriéndose al *Philosophus*. "De acuerdo con el Filósofo, 'ente y 'uno' son lo primero en todas las cosas". Este enunciado puede ser considerado como una referencia al origen histórico primario del pensamiento trascendental medieval, a saber, la consideración de Aristóteles del ente y de lo uno en el libro IV de la *Metafísica* (ver el epígrafe V.1). El texto de Alberto Magno, sin embargo, muestra su conciencia de que la Edad Media ha ido más allá de Aristóteles, al afirmar que "el filósofo no sostiene que 'verdad' y 'bien' sean disposiciones concomitantes a todo ente". Alberto Magno indica también la razón por la que Aristóteles no va más allá de la trascendentalidad de verdad y bien: "el Filósofo no considera el ente en la medida en que surge del ser primero, sabio y bueno". Concibe el ente "en la medida en que el intelecto termina en él resolviendo (*resolvens*) lo posterior en lo anterior y lo compuesto en lo simple". Aristóteles empleó el método de resolución o reducción de los contenidos de nuestro pensamiento a un primer concepto[54]. Frente al *Philosophus*, Alberto Magno sitúa a los *sancti*. Ellos consideran el ente de acuerdo con su originación del ser primero, verdadero y bueno. Alberto Magno está de acuerdo con esta visión de las primeras determinaciones

---

[54] Dejamos de lado por ahora la cuestión de si la interpretación de Alberto Magno es históricamente correcta, cuestión sobre la que volveremos en el epígrafe II.2.

ontológicas[55]. Su oposición del *Philosophus* y de los *sancti*, muestra que es consciente de que las diferentes tradiciones del pensamiento (la del griego y cristiano) y sus diferentes motivos, han afectado a la teoría de los trascendentales, mientras es desarrollada por los *theologi.*

El modo trascendental de pensamiento es negado en las concepciones de filosofía medieval tratadas arriba. Aunque la teoría de los trascendentales es el núcleo de la metafísica medieval, a esta teoría no se le presta ninguna atención en *El espíritu* de Gilson. En la *Cambridge History* recibe sólo una breve referencia (p. 493), y está también fuera de consideración en la determinación que hace De Libera del lugar de la filosofía medieval. Uno de los objetivos del presente estudio es mostrar no sólo que la teoría "olvidada" es importante para nuestra comprensión de la filosofía medieval, sino también que la idea de filosofía medieval como un modo trascendental de pensamiento no excluye las otras concepciones, sino que las incorpora.

La concepción de la filosofía medieval como pensamiento trascendental expresa ya en su terminología un momento de continuidad con la filosofía moderna, ya que el término "trascendental" es reservado generalmente al modo del pensamiento inaugurado por Kant. Kant recoge el proyecto de sus tres *Críticas* juntas bajo el título de "filosofía trascendental", pero él mismo reconoce que esta noción tiene una larga tradición. En la *Crítica de la razón pura* (B113) apunta a la "filosofía trascendental de los antiguos" y cita la proposición "tan famosa entre los escolares: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*". Al mismo tiempo, sin embargo, se distancia de la concepción tradicional. "Estos supuestos predicados trascendentales de las *cosas* no son nada más que requerimientos lógicos y criterios de todo *conocimiento de cosas* en general" (B114). "Trascendental" en el sentido kantiano tiene que ver con el modo de nuestro conocimiento de objetos, en la medida en que este modo de conocimiento es posible *a priori.*

La perspectiva kantiana ha tenido una gran repercusión sobre el estudio del pensamiento trascendental medieval. Un ejemplo de la conexión del pensamiento medieval con la "modernidad" se encuentra en un importante estudio de Kurt Flasch sobre Nicolás de Cusa, que contiene un capítulo titulado *Metafísica y*

---

[55] Alberto Magno, *In I Sent* d46, N, a14 (*Opera Omnia*, ed. Borgnet, vol. 26, p. 450): "dicendum, quod secundum Philosophum, ante omnia sunt ens et unum. Philosophus enim non ponit, quod verum et bonum sunt dispositiones generaliter concomitantes ens […]. Quia Philosophus non considerat ens secundum quod fluit ab ente primo et uno et sapiente et bono, sed ipse considerat ens secundum quod stat in ipso intellectus resolvens posterius in prius, et compositum in simplex […]. Et ideo sic generaliter considerando ista, ut consideraverunt Sancti, dicemus […]. Hoc autem ideo dico, quia ista a Sanctis prima ponuntur et in quolibet".

pensamiento trascendental en la Edad Media[56]. Flasch no se refiere aquí a la teoría de los trascendentales, ya que él desea tomar el término "trascendental" en un sentido kantiano exclusivamente, esto es, como trascendental-lógico[57]. *Toda* filosofía trascendental –según su punto de vista–, está basada en la idea de que el mundo de los objetos está constituido por la mente humana. El pensamiento trascendental en la Edad Media está relacionado, por lo tanto, con aquellos pensadores que reconocen una función constitutiva de la mente humana, tal como el dominico alemán Dietrich de Freiberg (muerto después de 1310). Ellos muestran "una Edad Media mucho más moderna de lo que se supone generalmente"[58].

Sin embargo, esta consideración transcendental-lógica parece cuestionable desde un punto de vista histórico. Convierte a la posición kantiana en el criterio exclusivo para determinar qué es el pensamiento trascendental en la Edad Media. Los filósofos medievales, sin embargo, desarrollaron su propio concepto de trascendentalidad, y sólo a este modo de pensamiento Kant llamó la "filosofía trascendental de los antiguos". Histórica y filosóficamente sería más apropiado considerar la teoría medieval como una forma distintiva dentro de la tradición de la filosofía trascendental.

El estudioso francés S. Breton escribió en 1963 que la teoría de los trascendentales es "clásica y todavía escasamente conocida"[59]. Sus observaciones todavía siguen vigentes. Sólo tenemos dos estudios generales sobre esta materia: el primero de H. Knittermeyer; el otro de G. Schulemann[60]. Ambos estudios se remontan a la década de 1920 y deben ser considerados anticuados. Sus principales deficiencias son que no prestan la suficiente atención al fondo histórico y doctrinal de la formación de la teoría en el siglo XIII, y fracasan al hacer un

---

56 K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden, 1973, pp. 105 ss.

57 Ver la extensa nota en K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, p. 103.

58 K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues,* p. 156. Cfr., sobre Dietrich de Freiberg, K. Flasch, "Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg", *Kantstudien,* 1972 (63), pp. 182-206.

59 S. Breton, "L'idée de transcendental et la genèse des transcendantaux chez Saint Thomas d'Aquin", en *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, Paris, 1963, p. 45.

60 H. Knittermeyer, *Der Terminus Transzendental in seiner historischen Entwicklung bis Kant*, Marburg, 1920; G. Schulemann, *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie,* (*Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik,* vol. IV, 2), Leipzig, 1929.

análisis explícito de la noción de trascendentalidad. Es necesaria una historia nueva del pensamiento trascendental en la Edad Media[61].

El foco de atención en este libro se centrará en Tomás de Aquino (1224/5-1274), un representante del pensamiento medieval, cuya importancia para el modo de pensamiento trascendental a menudo es negada o subestimada. A pesar de que se han escrito bibliotecas sobre su pensamiento, y aunque tenemos varios estudios de algunos aspectos de su teoría de los trascendentales, es llamativo que falte un estudio completo de esta teoría en Tomás de Aquino. Este estudio llenará esa laguna y quiere mostrar que la teoría de los trascendentales no es –como se ha sugerido–, "una parte pequeña y bastante insignificante" de su metafísica[62], sino que tiene capital importancia para este pensamiento. Por la misma razón, el estudio justificará de un modo ejemplar las afirmaciones realizadas en este epígrafe que tienen que ver con la concepción de la filosofía medieval como un modo trascendental de pensamiento.

Tomás de Aquino no fue, sin embargo, el primero en formular la teoría de los trascendentales. El comienzo de esta teoría se encuentra en la primera mitad del siglo XIII; coincide con la incorporación al mundo latino occidental de un voluminoso cuerpo de nueva literatura filosófica. En este momento llegaron a estar disponibles en traducciones, no sólo el completo *corpus aristotelicum*, sino también los escritos de los filósofos árabes. En el primer capítulo analizaré los comienzos de la teoría de los trascendentales. Éste es, evidentemente, un requerimiento de la moderna investigación sobre Tomás de Aquino para situar su filosofía en su contexto histórico propio. Este primer capítulo proporcionará las bases del pensamiento trascendental de Tomás de Aquino, y nos permitirá considerar todos sus aspectos: tanto los tradicionales como los innovadores.

---

[61] Cfr. J. A. Aertsen, "The Medieval Doctrine of the Transcendentals: The Current State of Research", *Bulletin de philosophie médiévale*, 1991 (33), pp. 130-147. Ver también el volumen especial de *Topoi*, 1992 (11), dedicado a *The Trascendentals in the Middle Ages*, (J. J. E. Gracia, ed.). Contiene contribuciones de J. J. E. Gracia, S. Dumont, J. Marenbon, J. A. Aertsen y S. MacDonald.

[62] L. Honnefelder, "Die Rezeption des scotischen Denkens im 20. Jahrhundert", en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. IX, sv. "Duns Scotus/Scotismus II", Berlin/New York, 1982, p. 233; "Transzendentalität und Moralität. Zum mittelalterlichen Ursprung zweier zentraler Topoi der neuzeitlichen Philosophie", en *Theologische Quartalschrift*, 1992 (172), p. 184.

I

LOS COMIENZOS DE LA TEORÍA DE LOS TRASCENDENTALES

El primer desarrollo de la teoría de los trascendentales se encuentra en tres pensadores, cuya actividad transcurrió en la Universidad de París –en aquel tiempo, el centro escolar de la cristiandad–; en la primera mitad del siglo XIII: Felipe el Canciller, así llamado porque fue *Cancellarius* de la Universidad desde 1218 hasta su muerte en 1236; Alejandro de Hales (†1245) que ocupó la primera cátedra de los franciscanos de teología desde 1236; y Alberto Magno (†1280), que ocupó una de las dos cátedras de los dominicos en la Facultad de teología de 1242 a 1248. En el presente capítulo investigaremos los comienzos de la teoría de los trascendentales en estos tres autores.

1. La *Summa de bono* de Felipe el Canciller

El primer investigador que señaló la importancia seminal de Felipe el Canciller para la teoría de los trascendentales fue Henri Pouillon. En 1939 publicó un artículo que se ha convertido en clásico, *El primer tratado sobre las propiedades trascendentales*[1]. El título *Primer tratado* es ligeramente engañoso, ya que Felipe nunca escribió un tratado independiente sobre esta materia. Lo que Pouillon establece en su artículo es que las once cuestiones introductorias de la *Summa de bono*, escritas entre 1225 y 1228, contienen la primera formulación de la teoría de los trascendentales[2].

Las conclusiones de Pouillon han sido corroboradas por un estudio comparativo de las cuestiones de Felipe y un pequeño grupo de cuestiones en la

---

1 H. Pouillon, "Le premier traité des propiétés transcendantales, la 'Summa de bono' du Chancelier Philippe", *Revue néoscolastique de philosophie,* 1939 (42), pp. 40-77.

2 Para el texto de las cuestiones introductorias ver: *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de Bono,* vol. II, N. Wicki (ed.), Bern, 1985, pp. 3-36. Para la datación de la *Summa,* ver N. Wicki, "Données de la tradition manuscrite et problèmes d'historie littéraire", en vol. I, p. 66*.

Summa aurea de Guillermo de Auxerre (ca. 1220)[3]. En la preparación de una exposición sobre las virtudes, Guillermo examina la naturaleza del bien (III, trat. X, c. 4)[4]. Plantea cinco cuestiones, de las que las tres primeras son: “¿qué es el bien?”, “¿cuál es la diferencia entre ser (*esse*) y ser bueno (*esse bonum*)?”, “¿cuál es la diferencia entre el bien y la verdad?”.

Sin embargo, en el estudio de Guillermo no hay el menor rastro de lo que en Felipe es central y que tiene que ver con la relación entre ser, bien y verdad. La *Summa* de Felipe es una línea divisoria en el desarrollo de la teoría de los trascendentales. Nuestro estudio sobre los comienzos de la teoría de los trascendentales debe empezar, por lo tanto, con este trabajo.

Incluso después del artículo de Pouillon, hay varias razones para echar un nuevo vistazo a la *Summa de bono*. Una razón es que en 1985 apareció la edición crítica de esta obra, que corrige el estudio de Pouillon en algunos puntos[5]. La razón principal, sin embargo, es que la exposición de Pouillon no presta suficiente atención al orden que da Felipe al texto. Felipe inicia sus cuestiones introductorias con un prólogo en el que declara su intención, y explica la estructura de estas cuestiones, así como la división de la *Summa*. Un análisis de este prólogo nos aportará una comprensión mejor de los motivos que hay tras la génesis de la teoría de los trascendentales.

a) El prólogo

En el prólogo, Felipe explica su intención reflexionando acerca del texto de las Escrituras *Job*, 28, 1, donde en su versión latina se lee: *Habet argentum venarum suarum principia, et auro locus est in quo conflatur* (literalmente: “La plata tiene sus principios en sus veneros, y para el oro hay un lugar donde se purifica”). “Oro” es, según su interpretación, “el conocimiento de lo moral”, mientras que “plata” es “la comprensión de las cuestiones” (*intelligentia quaestionum*). “Oro” se relaciona con la perfección de la razón práctica, “plata” con

---

3 S. MacDonald, “Goodness as Transcendental: The Early Thirteenth-Century Recovery of an Aristotelian Idea”, *Topoi*, 1992 (11), pp. 173-186. Ver también su disertación doctoral *The Metaphysics of Goodness in Medieval Philosophy before Aquinas*, Cornell University, 1986, pp. 205-245. El apéndice 7 (pp. 615-629) contiene una traducción de las partes sustanciales de las cuestiones de Felipe.

4 Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, Jean Ribailler e.a. (ed.), vol. I, Rome, 1980-7, pp. 143-170.

5 Por ejemplo, H. Pouillon (p. 41, n.5) cuenta con doce cuestiones introductorias, la edición crítica con once.

la perfección de la razón teórica. Lo que preocupa a Felipe en este texto es el término *principia*, ya que es esta noción la que recoge: la plata tiene puntos iniciales o principios, de los que parte nuestra actividad de "extraer" la plata[6]. Él aplica la imagen de una mina de plata a nuestro pensamiento teórico:

> "Como la plata se extrae de vetas ocultas como de sus principios, así también la comprensión de las cuestiones se extrae de la universalidad de los principios (*ex communitate principiorum*). Cuando estos principios no son conocidos, todo lo demás cae en tinieblas. Por lo tanto, la fe de aquellos que ignoran la naturaleza de los principios naufraga, como es el caso de los maniqueos"[7].

El comienzo del prólogo de Felipe es muy sugerente. A través de su analogía con la extracción, deja clara su intención de ir "al fundamento" del pensamiento. Nuestra comprensión de las cuestiones debe remontarse hasta los principios comunes subyacentes. Obviamente, él ve el bien (*bonum*) como principio fundamental, ya que inmediatamente después del pasaje citado, Felipe dice en el prólogo que tratará principalmente del bien, intención que viene a expresarse en el título de su *Summa*. Este trabajo es la primera *Summa* medieval, en la que la noción de bien es el principio organizador.

Centrarse sobre el bien debe entenderse en conexión con la explícita mención a los maniqueos del prólogo. Su fe "ha naufragado" (una referencia a 1 *Timoteo*, 1, 19), porque ellos "ignoraban la naturaleza de los principios". Esta ignorancia proviene –según sugiere Felipe–, de su negación de la universalidad del bien. La continuación de su exposición muestra que la herejía maniquea está constantemente presente en el fondo de su texto. En la cuestión 6, que trata sobre la oposición entre bien y mal, se refiere otra vez a los maniqueos. Ellos enseñaban la existencia de un mal supremo, ya que, en su concepción, la realidad está constituida por dos principios, el principio de la luz y el principio de la oscuridad. Esta tesis dualista muestra a Felipe la necesidad de ir hacia lo más fundamental del pensamiento.

La antigua tesis maniquea se convierte de nuevo en un tema de discusión en la Alta Edad Media a través de la enseñanza de los cátaros. Este movimiento se propagó por todo el oeste de Europa desde la mitad del siglo XII, especialmente por el sur de Francia. Proponía dos principios creadores, uno bueno, que es la causa del mundo espiritual, y otro malo, que es la causa del mundo visible y

---

[6] Felipe el Canciller, *Summa de bono*, prol. (ed. Wicki, p. 4): "hoc argentum habet venarum suarum principia, ex quibus tamquam minerale corpus educitur, a quibus incipiemus".

[7] Felipe el Canciller, *Summa de bono*, prol. (ed. Wicki, p. 4).

material[8]. La discusión con los cátaros puede explicar por qué la teoría de Felipe el Canciller sobre las nociones comunes es desarrollada originariamente considerando la trascendentalidad del bien. Su *Summa de bono* podría ser considerada como una respuesta a la nueva variante del maniqueísmo[9].

El bien no es el único principio común; Felipe establece en el prólogo que “los más comunes (*communissima*) son estos: ente, unidad, verdad y bien”[10]. Ésta es la primera indicación en la *Summa* de una teoría de los trascendentales, aunque él nunca emplea el término *transcendentia* en su obra. Lo que en esta perspectiva significa trascendental queda claro en la cuestión 2, donde Felipe opone su planteamiento al del filósofo natural que considera la forma en la materia: “Nosotros, sin embargo, hablamos ahora *communiter*, de manera que comprendemos el ser divino que es sin materia, ser racional, ser natural y ser moral”[11]. La consideración trascendental es comprehensiva: abarca todos los ámbitos de la realidad.

Otro término que Felipe emplea para los *communissima* es “los primeros” (*prima*). Este término expresa su prioridad cognoscitiva: “ente”, “unidad”, “verdad” y “bien” son llamados los conceptos primeros (*primae intentiones*), porque no hay nada anterior en lo que puedan ser resueltos (*fiat resolutio*)[12]. Como ocurre a menudo, Felipe no elabora esta afirmación, pero al menos queda claro que ve una reciprocidad entre la prioridad y la comunidad de estos conceptos. Son los primeros porque son los más comunes, y son los más comunes porque son los primeros. El término *intentio* vendría a convertirse en una expresión estándar en la exposición del siglo XIII sobre los trascendentales. Umberto Eco interpreta la expresión *secundum intentionem* como “con respecto a la intencionalidad del receptor”[13], pero esta interpretación es incorrecta. El término *intentio* no tiene connotación subjetivista en absoluto dentro del contexto de la exposición de los trascendentales. El uso de este término apunta a la influencia de la filosofía árabe, ya que *intentio* es la traducción latina de la palabra árabe

---

8 Ver R. Nelli, *La philosophie du Catharisme. Le dualisme radical au XIIIe siècle*, Paris, 1975; J. Jolivet, “Logique cathare: la scission de l’universel”, en E. P. Bos (ed.), *Medieval Semantics and Metaphysics* (Estudios dedicados a L. M. de Rijk), Nijmegen, 1985, pp. 143-160.

9 Cfr. H. Pouillon, “Le premier traité”, pp. 74-75.

10 Felipe el Canciller, *Summa de bono*, prol. (ed. Wicki, p. 4): “communissima autem haec sunt: ens, unum, verum, bonum”.

11 Felipe el Canciller, *Summa de bono,* q2 ad3 (ed. Wicki, p. 12).

12 Felipe el Canciller, *Summa de bono,* q9 (ed. Wicki, p. 30): “ens et unum et verum et bonum sunt prima […]. Primae intentiones simplices dicuntur, quia non est ante ipsas in quae fiat resolutio. Ante prima non est quod in eorum veniat definitionem”.

13 U. Eco, *Art and Beauty in the Middle Ages*, Yale, 1988, p. 24.

ma'na. Como tal, tiene el mismo significado que *ratio*, la traducción del griego *logos*[14].

Después de la introducción de los *communissima*, Felipe presenta una distinción en lo que respecta a su predicación. "Ente" está a veces afirmado de todas las cosas *communiter*, y a veces "apropiado" (*appropiatur*)[15]. El término "apropiación" es empleado comúnmente en la teología medieval de la Trinidad. Significa que algunas propiedades divinas, aunque sean comunes a la Trinidad, son atribuidas sin embargo, a una de las Personas divinas, ya que tienen mayor afinidad con lo que es propio de una Persona que con lo que es propio de otra (cfr. epígrafe IX.7). Este significado trinitario específico, que encontraremos en Alejandro de Hales, no es el que Felipe concibe[16]. Para él, "apropiación" significa que los *communissima* son en ocasiones tratados como propios de Dios. La distinción entre "común" y "propio" se explica a través de textos de las Escrituras. "Ser" se expresa *communiter* en *Romanos*, 4, 17 ("Él llama al ser a lo que no-es "), sin embargo, es "apropiado" en el famoso texto del *Éxodo*, 1, 14 ("Yo soy el que soy"). "Bien" se expresa *communiter* en *Génesis*, 1, 31 ("Y Dios vio todo lo que había hecho y consideró que era muy bueno"), mientras que es apropiado a Dios en *Lucas*, 18, 19 ("¿Por qué me llamas bueno?").

Felipe concluye el prólogo dividiendo las once cuestiones introductorias de la *Summa* en cuatro grupos:

a) "En primer lugar, por lo tanto, debemos preguntarnos sobre la relación de bien con ente, unidad y verdad". Las relaciones entre los *communissima* se tratan en las cuestiones 1 a 3.

b) "Después, si hay algo bueno a lo que nada malo se oponga, y si éste es el bien más alto". La prueba de que hay un *summum bonum* se da en la cuestión 4.

c) El tercer grupo de cuestiones tiene que ver con la relación entre el bien común y el bien propio de Dios: "después, si ese bien [el más alto] añade alguna diferencia al bien, o no, sino que es sólo el bien mismo; y debemos preguntarnos sobre las cosas que resultan del bien más alto en cuanto que es bien" (cuestiones 5 a 7).

d) Finalmente, se examinará "la división del bien creado" (cuestiones 10 y 11). En estas cuestiones, Felipe sitúa el fundamento de la división de la *Summa* en tres partes principales: "El bien de la naturaleza" (47 cuestiones), "el bien

---

14 Ver P. Engelhardt, "Intentio", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* IV, Darmstadt, 1976, pp. 466-474. Cfr. A-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, 1938, pp. 253-55.

15 Felipe el Canciller, *Summa de Bono*, prol. (ed. Wicki, p. 4).

16 Cfr. Felipe el Canciller, *Summa de Bono*, q. 8 (ed. Wicki, p. 27), donde el bien es "apropiado al bien de la naturaleza".

genérico” (5 cuestiones), que tiene que ver con la acción humana y el “bien de gracia” (96 cuestiones).

Antes de la sección *d*), Felipe inserta otras dos cuestiones: “¿ser y ser bueno son lo mismo para todas las cosas creadas?” (q. 8) y “sobre la afirmación ‘la Bondad es buena’” (q. 9)[17]. Estas cuestiones son sugeridas por Boecio en *De hebdomadibus*. Esta obra desempeña una función importante en la evolución del pensamiento medieval. Se convirtió en libro de texto en el siglo XII –que ha sido llamado la *Aetas Boetiana*–, y fue comentado por Gilberto de Poitiers y Clarembaldo de Arras[18]. El *De hebdomadibus* es la respuesta a una pregunta que un amigo le formuló a Boecio: “¿Cómo pueden las sustancias ser buenas por el hecho de que tengan ser, cuando ellas no son bienes sustanciales?”. La reflexión de Boecio sobre la relación entre ente y bien se corresponde bastante bien con los temas de las cuestiones introductorias de Felipe. Su incorporación a la *Summa* muestra un momento de continuidad entre la formación de la teoría de los trascendentales y el pensamiento medieval más temprano. Especialmente en Tomás de Aquino, que escribió un comentario al *De hebdomadibus*, la obra de Boecio tendrá un papel claramente destacable.

La división que hace Felipe de las cuestiones introductorias refleja los dos asuntos principales del prólogo. Primero, aunque ente, unidad, verdad y bien sean conjuntamente los *communissima*, prestará especial atención al bien; por otra parte, no son sólo predicados “comúnmente”, sino también apropiados a Dios. Permítannos considerar cómo Felipe elabora estos dos temas.

b) La sistematización de los “communissima”

Como se anuncia en el prólogo, el primer grupo de cuestiones tiene que ver con “la relación de bien con ente, unidad y verdad”. La cuestión 1 investiga “la relación entre bien y ente”; la cuestión 2 “la relación entre bien y verdad”, la cuestión 3 “la ordenación de la verdad con respecto al bien”. Es llamativo que no se le dedique una cuestión aparte a “la unidad”. De nuestro análisis, sin embargo, se verá que el *unum* no es ignorado, sino que más bien es central en el estudio de Felipe sobre los trascendentales.

---

[17] Felipe el Canciller, *Summa de Bono,* ver la introducción a la q. 8 (ed. Wicki, p. 27): “sed ante quam loquamur de divisione boni tangamus quasdam quaestiones, quae possunt ad bonum creatum generaliter referri vel appropriari bono naturae”.

[18] Cfr. G. Schrimpf, *Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters,* Leiden, 1966; M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle,* Paris, 1957, cap. VI: “Aetas Boetiana”, pp. 142-158.

Digno de mención es que la trascendentalidad del bien no está demostrada, sino presupuesta. La mayor preocupación de Felipe es el problema de cómo puede definirse el bien. Comienza su exposición con varias objeciones que afirman que es imposible una definición. La primera de ellas es como sigue:

> "Bien y ente (*ens*) son intercambiables porque cualquier cosa que sea un ente es buena, y a la inversa. Sin embargo, el ente no tiene una razón definitiva (*diffinitivam rationem*); por lo tanto, tampoco la tiene el bien"[19].

Se establece la primera premisa de este argumento, pero realmente no explica la convertibilidad de bien y ente: *Bonum et ens convertuntur*. Felipe utiliza aquí una palabra que se convertiría en el término que habitualmente caracteriza la relación entre los trascendentales. El término "convertible" deriva de la teoría de la predicación que se enuncia en los *Tópicos* de Aristóteles[20]. Significa que sujeto y predicado están tan relacionados que son intercambiables en una proposición. En *Metafísica*, XI, c3 (1061a 15-17), Aristóteles introduce la noción de convertibilidad entre ente y unidad, afirmando que "aquél que es uno es también de alguna manera ente, y ése que es ente, de alguna manera es uno". Otra fuente es Boecio, que también emplea el término *convertitur* para caracterizar la relación entre ente y unidad[21]. Felipe el Canciller aplica la noción de convertibilidad a "bien" y "ente" para expresar su identidad real.

De modo semejante, no se explica la segunda premisa de la objeción –que ente no tiene definición–. Formula un concepto aristotélico básico (cfr. II.3): el ente no puede ser definido, ya que el ente no es un género que pueda especificarse por algo diferente a él. Lo que difiere del ente es la nada, pero el no-ente no puede ser una diferencia especificadora. Como el bien es tan común como el ente, el bien es del mismo modo indefinible.

Aunque una definición completa sea imposible, Felipe observa que el bien, no obstante, tiene "descripciones" (*notificationes*). La primera deriva de Dionisio el Areopagita: "El bien es lo apetecido por todas las cosas". Este carácter del bien como fin se expresa también por la fórmula que emplea Aristóteles en el comienzo de su *Ética*: "todas las cosas tienden al bien". La segunda descripción se toma también de Dionisio: "el bien es multiplicativo y difusivo del ente". La tercera descripción es "extraída de Aristóteles y otros filósofos": "el bien es lo

---

19 Felipe el Canciller, *Summa de Bono*, q. 1 (ed. Wicki, p. 5).

20 Aristóteles, *Topica*, I, 8, 103b 7-17. Cfr. Pedro Hispano, *Tractatus*, VI, 11 (ed. De Rijk, p. 84).

21 Boecio, *Contra Eutychen*, c. 4, en *The Theological Tractates*, H. F. Stewart et al. (eds.), Cambridge, Mass., 1973, p. 94: "esse enim atque unum convertitur et quodcumque unum est est". Cfr. *In Topicorum*, I, c. 4 (Migne, PL 64, 913A).

que tiene la indivisión del acto respecto a la potencia absolutamente, o en cierto sentido”[22].

Después de enumerar estas tres descripciones del bien, Felipe presenta un contra-argumento (*contra*) que considera la posibilidad de una definición. Aunque el argumento no aparece presentado de un modo claro, contiene los elementos de su solución al problema de la definibilidad. Parece que el bien no puede ser definido por algo anterior a él. Si se define en términos de algo anterior y diferente a él, en su definición debe contener el ente como género (suponiendo que el ente sea anterior al bien), junto con algo añadido como diferencia. Pero lo que se añade será convertible con el bien, siendo así que el bien es convertible con el ente. Felipe concluye que la diferencia especificadora no puede ser añadida al ente para limitar el alcance de referencia del ente (*ad contrahendum suppositum*) –volveremos luego sobre el término “supuesto”–, sino que sólo puede ser añadido en una relación conceptual (*quantum ad rationem*). Después se pregunta qué tipo de determinación podría ser ésta. La cuestión que plantea aquí llegará a ser un problema central en la teoría medieval de los trascendentales. Si los otros *communissima* son convertibles con el ente, ¿en qué sentido, entonces, pueden añadir algo al ente? Felipe sostiene que el bien está inmediatamente referido al ente, y que, por lo tanto, no se define por el ente y una realidad positiva añadida al ente. La diferencia que el bien añade al ente debe entenderse al modo como la “unidad” añade algo al ente. “Unidad” significa “ser indiviso”; añade algo conceptual al ente “quitándole la división”[23].

La respuesta de Felipe a la cuestión de la definibilidad del bien es un ejemplo de su independencia intelectual. Afirma que la tercera descripción del bien en términos de indivisión, es el concepto primario y principal, a pesar del hecho de que las otras dos definiciones se toman de autoridades como Pseudo-Dionisio y Aristóteles. “Bien es lo que tiene la indivisión del acto por la potencia, o

---

[22] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, 4; Aristóteles, *Ethica Nichomaquea*, I, 1, 1094a 2. La segunda descripción no se encuentra literalmente en Dionisio, pero expresa un elemento central de su enseñanza (cfr. c. 4, 4).

[23] Felipe el Canciller, *Summa de bono*, q. 1 (ed. Wicki, p. 7): “et ita [bonum] non definietur per ens et aliquam positionem superadditam, sicut nec unum cum dicitur unum est ens indivisum; ‘indivisum’ enim ponit ens et privat ab ente divisionem”. Mi interpretación de este argumento difiere de la de Scott MacDonald en su artículo “Goodness as Transcendental”, *Topoi,* 1992 (11), p. 178. Considera que la conclusión de Felipe –que la diferencia en cualquier definición del bien pueda especificarse del ser sólo conceptualmente, sin “dividir” también la realidad correspondiente– es una consecuencia absurda. Debe destacarse, sin embargo, que el mismo Felipe observa en su respuesta a este contra-argumento (ed. Wicki, p. 8) que no es una objeción real.

absolutamente o en algún respecto”[24]. Felipe explica el significado de los dos calificativos: “absolutamente” y “en algún respecto”. La primera se aplica al primer ser, “ya que la potencia es idéntica al acto en la esencia divina”; la segunda se refiere a las otras cosas, pues sus esencias poseen potencia y, por tanto, son imperfectas. Sólo el primer ser es “puro acto”. Las nociones aristotélicas de acto y potencia son empleadas por Felipe como una especificación de la “indivisión”, que es la noción central en la definición de bien.

Sin embargo, no explica por qué la descripción en términos de indivisión es el concepto primario del bien. Pero en respuesta a una objeción, da un argumento a esta preferencia:

> “La definición primaria del bien viene dada […] por una diferencia que consiste en una negación; los *prima* deben estar determinados en este sentido, y tal es el caso de la unidad (*unum*)”[25].

La definición de “unidad” y “ser indiviso” debe ser el modelo para las determinaciones de los otros trascendentales, como Felipe lo había indicado ya en su argumento *contra*. Lo atractivo de este modelo es que la “unidad” añade algo a “ente” sin que esta adición conlleve una limitación en la extensión de la “unidad”. La “unidad” conserva su carácter trascendental y comprehensivo porque solamente añade algo conceptual: una negación. La importancia de este modelo para la interpretación que da Felipe de la relación entre el bien y el ente se pone de manifiesto en la cuestión 1, en su respuesta a la primera objeción:

> “El hecho de que el bien y el ente sean convertibles no impide que se describa al bien en términos de ente. Aunque fueran incluso convertibles con respecto a la extensión y amplitud de sus supuestos (*suppositorum*), el bien va más allá del ente conceptualmente (*ratione*), a saber, por el hecho de que es indiviso respecto del fin o del acto, que se llama perfección”[26].

Felipe formula una identidad y una diferencia entre el bien y el ente, y su tesis de la doble relación entre los trascendentales sería adoptada por pensadores como Alejandro de Hales, Alberto Magno y Tomás de Aquino. Con respecto a sus supuestos, ente y bien son convertibles; pero con respecto a sus conceptos, el bien va más allá del ente, ya que añade algo al ente. Ésta es la razón por la que Felipe se ocupa tanto de la definibilidad del bien: su *ratio* debe entenderse como una determinación conceptual del ente.

---

24 Felipe el Canciller, *Summa de bono*, q. 1 (ed. Wicki, p. 7): “dicimus autem rationem illam rationem primam et principalem: bonum est habens indivisionem actus a potentia simpliciter vel quodammodo”.

25 Felipe el Canciller, *Summa de bono*, q. 1 (ed. Wicki, p. 8).

26 Felipe el Canciller, *Summa de bono*, q. 1 ad1 (ed. Wicki, p. 8).

Lo que necesita una mayor explicación es la formulación que Felipe hace de la identidad de los trascendentales. ¿Qué quiere decir cuando establece que son convertibles de acuerdo con sus *supposita*? Estaríamos inclinados a atribuir una conexión con el planteamiento lógico-semántico en la filosofía medieval que fue descrito en la introducción. Uno de los desarrollos originales en lógica terminista es la teoría de las propiedades de términos en la que es central la distinción entre *significatio* y *suppositio*. Esta conexión es plausible cronológicamente, ya que la guía de la lógica terminista, el *Tractatus* de Pedro Hispano, se escribió en la década de 1230. La teoría de la suposición distingue las diferentes funciones semánticas que puede tener un término según su contexto proposicional; el término puede representarse (*supponit*) a sí mismo, por la forma universal o concepto; o por algún *suppositum* contenido bajo su concepto. Debido a que "suposición" era, en cierto modo, una palabra semejante a la de "referencia" en la terminología del siglo XX, algunos estudiosos traducen la identidad de los trascendentales de acuerdo con sus *supposita* al lenguaje filosófico moderno, e interpretan esta identidad como igualdad en la referencia[27].

La teoría de la suposición se empleaba efectivamente, entonces, para la descripción de las relaciones entre los trascendentales en el siglo XIV. Guillermo de Ockham, por ejemplo, establece que cuando los términos "ente" y "unidad" tienen "suposición personal", esto es, cuando se refieren a individualidades de las que son verdaderamente predicables, son idénticos; pero cuando tienen "suposición simple", significan conceptos diferentes ya que "unidad" connota algo distinto a "ente"[28]. Los autores del siglo XIII, sin embargo, no emplean el término *suppositio* en el contexto de los trascendentales. Prefieren el término *suppositum* que tiene más bien un sentido ontológico; significa las cosas concretas que se encuentran bajo una naturaleza común. Sin embargo, es fácil conectar esta significación a la suposición como propiedad de un término, pues cualquier término que signifique la naturaleza común puede estar por (*supponit*) cada una y cualquiera de los supuestos de esa naturaleza.

Felipe sigue en la cuestión segunda la misma estrategia que empleó en la cuestión primera ("Sobre la relación entre el bien y la verdad"). Aunque "verdad" y "bien" sean convertibles, tienen, no obstante, definiciones diferentes.

---

27 Para la teoría de la "suposición", véanse dos contribuciones en la *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*: L. M. de Rijk, "The origins of the theory of the properties of terms" (pp. 161-173) y P. V. Spade "The semantics of terms" (pp. 188-196). Cfr., para el uso de la terminología moderna en el estudio de la semántica medieval: L. M. de Rijk, "On Ancient and Medieval Semantics and Metaphysics", *Vivarium,* 1977 (15), p. 86; E. Stump y N. Kretzmann, "Being and Goodness", en S. MacDonald, *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca / London, 1991, p. 99, n.4.

28 Guillermo de Ockham, *Scriptum in I Sententiarum,* d24, q1 (*Opera Theologica,* IV, p. 85).

Presenta cinco definiciones de verdad; la de Agustín en *Soliloquia*, II, 5 ("lo que es"), la de Hilario de Poitiers en *De Trinitate*, V, 3 ("lo que declara o manifiesta el ser"); la de Anselmo de Canterbury en su diálogo *De veritate* ("rectitud perceptible sólo por la mente"); la fórmula "la adecuación de cosa e intelecto", y, finalmente, una definición en términos de "individuación": "la verdad es la indivisión del ser y de lo que es" (*verum est indivisio esse et quod es*). ¿Cuál de estas definiciones –pregunta Felipe– es la más apropiada?

Se opone a la definición de Hilario porque la frase "lo que declara o manifiesta el ser", contiene una referencia a un sujeto cognoscente. La verdad debe ser definida "sin relación alguna a un intelecto"[29]. La definición "la adecuación de cosa e intelecto", expresa, según Felipe, un tipo secundario de verdad, a saber, la verdad del signo, porque la adecuación en cuestión debe entenderse como la existente entre un signo mental y la cosa significada[30]. De estas objeciones se deduce que está buscando, obviamente, una definición de verdad puramente ontológica. En consecuencia, el centro de la exposición de Felipe se traslada a la relación entre el ente y la verdad.

La definición de Agustín "la verdad es lo que es" (*id quod est*) parece ser una candidata adecuada. En efecto, Felipe opina que esta definición indica lo que es la verdad *secundum substantiam*[31]. Sin embargo, no está satisfecho con esta definición, porque expresa de modo insuficiente aquello por lo que la "verdad", como concepto (*ratio*), difiere del "ente". El enunciado "todo ente es verdadero" corre el riesgo de convertirse en una tautología, si la verdad no va conceptualmente más allá del ente. La definición de Agustín debe ser, por lo tanto, "articulada", y esta articulación causa la quinta definición mencionada por Felipe: "La verdad es la indivisión del ser y lo que es"[32].

Felipe considera esta definición como la más apropiada y dice que "está tomada *a metaphysicis*"[33]. El editor moderno de la *Summa de bono* confiesa que no ha podido encontrar esta definición en la *Metafísica* de Aristóteles. Está en buena compañía, pues una observación similar ya la había hecho Alberto

---

[29] Felipe el Canciller, *Summa de bono*, q. 2 (ed. Wicki, p. 13): "verun enim dicitur sine respectu ad intecleetum".

[30] Felipe el Canciller, *Summa de bono*, q. 2 (ed. Wicki, p. 13): "illa definitio: veritas est adequatio etc. appropriatur comparationi; signi ad signatum, secundum quod signum ostendit rem esse ut est".

[31] Felipe el Canciller, *Summa de bono*, q. 2 (ed. Wicki, p. 13).

[32] Felipe el Canciller, *Summa de bono*, q. 2 (ed. Wicki, p. 11): "cum dicitur id quod est tria secundum rationem designantur; id et esse et articulatio et equivalet illi: verum est ens habens indivisionem esse et eius quod est".

[33] Felipe el Canciller, *Summa de bono*, q. 2 (ed. Wicki, p. 13).

Magno en el siglo XIII[34]. Que su búsqueda no tuviera éxito no es sorprendente, pues es plausible que fuera el mismo Felipe quien enmarcara esta definición en vista de su sistematización de las nociones más comunes. Ha tomado prestados los elementos que integran la definición de verdad de dos “metafísicos”: Aristóteles y Boecio[35].

La última parte de la definición, la especificación de “indivisión” respecto a “del ser y lo que es” se basa en la ontología de Boecio. Felipe se remite a dos axiomas del *De hebdomadibus*: “para cada simple, ser (*esse*) y lo que es son uno”, y “para cada compuesto, ser y lo que es son diferentes”. En Dios, ser y lo que es son idénticos; Él posee la indivisión en el más alto grado (*maxime*), y por lo tanto, la verdad en el más alto grado. Aunque en otras cosas ser y lo que es son diferentes, su verdad consiste en la indivisión de estos componentes[36].

El elemento central, en la definición de Felipe, tanto del bien como de la verdad, es la noción de “indivisión”. La explicación de esta preferencia debe buscarse en una de las exposiciones que da Aristóteles sobre ente y unidad, que llegó a ser la base de la teoría medieval de los trascendentales. En el libro IV de la *Metafísica* (c. 2, 1003b 22-25) Aristóteles analiza la relación entre ente y unidad. Estos indican “la misma naturaleza” en el sentido de que se siguen el uno al otro, pero no en el sentido de que estén determinados “por un concepto” (*logos*). Lo que expresa conceptualmente “uno” es la “indivisibilidad” del ente; añade una negación al ente. El logro de Felipe es la extensión del modelo aristotélico en la relación entre ente y unidad a los otros trascendentales: la verdad y el bien.

En la cuestión 3 de su *Summa,* Felipe examina el orden de *verum* y *bonum* sobre las bases de sus definiciones en términos de indivisión. La verdad es conceptualmente anterior al bien, ya que la indivisión expresada por “verdad” sólo se refiere al ente (*ens*), mientras que la indivisión expresada por “bien” incluye la noción de fin y la relación con un fin[37]. La característica más acertada de la

---

34 Alberto Magno, *De bono,* I, 1. 8 en *Opera Omnia,* vol. 28, H. Kühle (ed.), Münster, 1951, p. 15: “dicitur quod traditur a metaphysicis sed non perspicue invenitur in libro”.

35 Según mi interpretación, la expresión de Felipe *a metaphysicis* no se refiere a la *Metafísica* de Aristóteles. Posteriormente (*Summa de bono,* q. 2; ed. Wicki, p. 13) afirma que la definición está tomada de los “filósofos”.

36 Felipe el Canciller, *Summa de bono* q. 2 (ed. Wicki, p. 11). Cfr. Boecio, *De hebdomadibus,* prop. VII y VIII (Stewart et al., eds., p. 42).

37 Felipe el Canciller, *Summa de bono,* q. 3 (ed. Wicki, p. 17): “dico quod verum simpliciter prius est intellectu quam bonum. Et hoc patet ex definitionibus. Verum enim dicitur habens indivisionem esse et eius quod est. Non nominatur hic quod non sit ex parte entis, scilicet ipsum esse et id quod est. In ratione autem boni praeter esse habetur intentio finis et comparatio ad

teoría de Felipe es su comprensión de los *communissima* en términos de *indivisión*. "Unidad" es la primera determinación del ente, ya que sólo añade al ente la indivisión como tal[38]; "verdad" y "bien" añaden una indivisión de una naturaleza específica. El orden de los trascendentales en la *Summa de bono* es:

Ens
|
Unum: indivisión
|
Verum: indivisión del ser y lo que es.
|
Bonum: indivisión del acto respecto a la potencia.

c) Dios y la comunidad del bien

¿Significa la trascendentalidad del bien que es común al bien más alto, Dios, y a otras cosas? En el prólogo Felipe había observado que el bien pertenece a las nociones más comunes y que es "apropiado" para Dios. ¿Cómo debe interpretarse la relación entre lo que es común (*commune*) y lo que es propio (*proprium*)? Felipe aborda este problema en la cuestión 5 (*De communitate huius intentionis "bonum"*).

Una extensa objeción sostiene que el bien no parece ser una realidad común al bien más alto y al bien creado. Cuando el bien se dice del bien más alto, es idéntico a Dios mismo. Precisamente porque Dios no es algo común, el bien tampoco puede serlo. Más aún, si el bien fuese común, implicaría una composición de aquello que es *commune* y de aquello que es *proprium* en Dios. El objetor rechaza también otra versión de la tesis de la comunidad, de acuerdo con la cual el bien es común a Dios y a la criatura en virtud de una relación similar que estos tienen con sus efectos. Si el bien fuese común en este aspecto, de él participarían igualmente Dios y las criaturas, y el concepto de bien se tomaría de lo que es posterior (*a posteriori*), a saber, de los efectos.

En su respuesta, Felipe afirma que el bien no es común en el sentido de un género. El bien pertenece a Dios por sí mismo (*per se*) y por causa de sí mismo (*propter se*), y pertenece a las criaturas en la medida en que éstas son desde él y tienden a él. La comunidad del bien es una comunidad *secundum prius et poste-*

---

finem cum dicitur: bonum est habens indivisionem actus a potencia sive finis simpliciter vel quodam modo. Et ita patet quod verum naturaliter prius est quam bonum".

38 Cfr. Felipe el Canciller, *Summa de bono*, q. 7 (ed. Wicki, p. 27): "unum non ponit super ens nisi indivisionem".

rius. Felipe explicó esto por medio del ejemplo de “ente” que se expresa en común, pero según un orden de prioridad y posterioridad. “Ente” se dice primariamente de la sustancia, esto es, ente *per se*, y secundaria e indirectamente con respecto al accidente, que existe en virtud de la sustancia. Por lo tanto, el bien que se dice de Dios puede ser común, porque se dice directa y primariamente de él, e indirecta y secundariamente de la criatura. Los términos *commune* y *proprium* se refieren –recalca Felipe–, al “modo de decir”[39]. La comunidad “según prioridad y posterioridad” que Felipe atribuye al concepto trascendental, es expresada por pensadores posteriores del siglo XIII, por medio del término “analogía”. Es notable que esta noción se encuentre, en este momento, ausente en Felipe[40].

Otro aspecto de la comunidad del bien y de la relación entre el bien divino y el bien creado se discute en la cuestión 7: “Sobre el flujo de las cosas a partir de lo primero” (*De fluxu rerum a Primo*). Felipe plantea la pregunta: ¿por qué todas las cosas han procedido de lo primero más bien según la naturaleza (*ratio*) de lo bueno que según la naturaleza de lo sabio o lo poderoso? Si el primer principio es sabio, ¿por qué, entonces, no son sabias todas las cosas que se han originado de él? Felipe apunta que Boecio ya formuló una cuestión similar en el *De hebdomadibus*: a la luz del hecho de que “todas las cosas son buenas por el hecho de que tienen ser” Boecio pregunta: “¿por qué no son justas por el hecho de tener ser?”. En otras palabras, ¿por qué lo bueno pertenece a los *communissima*, y no lo justo o lo sabio?

En su respuesta, Felipe afirma que hay tres propiedades concomitantes con el ser: primero, la unidad; segundo, la verdad, y tercero, la bondad. El término “concomitante” demuestra una vez más la influencia de la filosofía árabe. Proviene de Avicena y es otra expresión para la convertibilidad y comunidad de estas propiedades[41]. Felipe relaciona las tres propiedades del ente con los tres aspectos causales del primer principio: eficiente, formal y final. Estos aspectos pueden distinguirse conceptualmente, pero son uno en realidad. Toda esencia tiene las tres propiedades concomitantes con su ser en la medida en que es desde un ser primero. “Cada ente es hecho (*efficiatur)* por el primer ser para ser uno según la naturaleza de la unidad; para que sea verdadero en cuanto él es la

---

[39] Felipe el Canciller, *Summa de bono*, q. 5 (ed. Wicki, p. 23): “dico ergo quod bonum quod dicitur de Deo indifferens est illi et tamen commune potest esse, quia directe et secundum prius dicitur de ipso, indirecte et per posterius de creatura. Et ibi est accipere ‘comune’ et ‘proprium’ quantum ad modum dicendi”.

[40] En un texto posterior de la *Summa* (*De bono naturae,* IV, q. 2, 2), Felipe dice expresamente que la predicación según prioridad y posterioridad es lo mismo que la predicación “según analogía” (*secundum analogiam*).

[41] Avicena, *Metaphysica,* III, c. 3 (ed. Van Riet, p. 117).

causa formal ejemplar, y para que sea bueno en cuanto que él es la causa final"[42]. La trascendentalidad de la unidad, la verdad y el bien está fundada en la causalidad creativa del primer principio. El argumento de Felipe propone que, como esta causalidad es triple, no puede haber sino tres propiedades comunes del ente.

Felipe el Canciller es un pensador original que merece mayor atención de la que recibe en la historia de la filosofía medieval. Su intención de volver hacia el "fundamento del pensamiento" reduciendo nuestra comprensión de las cuestiones a los *communissima,* da como resultado la formación de la teoría de los trascendentales. Por vez primera, agrupa cuatro nociones básicas, "ente", "unidad", "verdad" y "bien", e investiga sus relaciones mutuas. Varios elementos de su teoría determinarán los desarrollos subsiguientes sobre los trascendentales. El primero, es su solución a la cuestión relativa a su identidad y diferencia. Los *communissima* son convertibles según sus supuestos, pero difieren según sus conceptos. El segundo es el orden de las nociones más comunes, basado en la noción de indivisión. El tercero es su análisis de la relación entre Dios y los trascendentales, por el hecho de que las propiedades concomitantes con el ente están fundadas en la triple causalidad divina. Sin embargo la teoría de Felipe adolece de los rasgos claros de un primer esbozo. Su estudio es bastante sucinto e insuficientemente explícito; a veces da la impresión de haber sido escrito en taquigrafía. Requiere una mayor elaboración y ser completado en algunos puntos.

2. La *Summa theologica* atribuida a Alejandro de Hales

La teoría de los trascendentales fue extendida por los maestros franciscanos de la Universidad de París. Esto es evidente en la *Summa theologica,* atribuida a Alejandro de Hales. Estrictamente hablando, Alejandro no fue el único autor de este libro. Se ha demostrado que varios franciscanos estuvieron implicados en la edición de la *Summa fratris Alexandri*. Los libros I-III fueron compilados en gran parte antes de 1245, el año de la muerte de Alejandro, y probablemente bajo su supervisión. El principal editor del primer libro fue Johannes de Rupella (Juan de la Rochelle), que fue segundo maestro regente de los franciscanos, y

---

[42] Felipe el Canciller, *Summa de bono*, q. 7 (ed. Wicki, pp. 26-27): "unde unaquaeque essentia habens has tres rationes causarum tres habet conditiones quae concomitantur esse eius secundum quod est a primo ente, ut a primo ente secundum rationem unius efficiatur unumquodque ens unum, ab ipso secundum quod est causa formalis exemplaris verum, secundum quod est finalis bonum". En la continuación de este texto, Felipe considera por qué la unidad se atribuye a la causa eficiente.

cuya actividad transcurrió, junto con la de Alejandro, en la Universidad de París[43]. Por conveniencia, me referiré a Alejandro como el autor de la *Summa*.

El tercer tratado del libro I trata de "la unidad, verdad y bondad divinas", ya que, como en él se afirma, estas tres nociones están igualmente relacionadas unas con otras (*sunt unius coordinationis*)[44]. El tratado se divide en tres cuestiones: "Sobre la unidad de la naturaleza divina" (q. 1); "Sobre la verdad de la naturaleza divina" (q. 2); "Sobre el bien de la naturaleza divina" (q. 3). En la introducción a la primera cuestión, Alejandro señala que la clarificación de los temas que tienen que ver con la unidad divina requiere, antes de nada, una investigación sobre los conceptos de "uno" y "unidad". La cuestión 1 se divide, por tanto, en tres partes (*membra*): "Sobre la unidad en general", "Sobre la unidad divina en particular" y "sobre la relación de las otras unidades con la unidad divina". La parte que gira en torno a la unidad en general contiene las preguntas: "¿Qué es uno?" (c. 1); "Sobre la relación del uno al ente, la verdad y el bien" (c. 2); "Sobre las diferencias entre uno y unidad" (c. 3); y "¿Cuál es la oposición entre uno y múltiple?" (c. 4). Alejandro adopta el mismo procedimiento en las cuestiones sobre la verdad y la bondad divina. Por tanto, el tercer tratado de la *Summa* contiene un extensa exposición sobre los trascendentales en la que, a diferencia de Felipe, "la unidad" se trata de forma separada y en detalle. En la *Summa fratris Alexandri*, la teoría de los trascendentales está integrada, por vez primera, en una síntesis teológica, proporcionando un fundamento metafísico para la reflexión sobre los atributos divinos[45].

El estudio de Alejandro está profundamente influido por la *Summa de bono* de Felipe el Canciller. Esta influencia se hace especialmente manifiesta en la cuestión sobre la bondad de la naturaleza divina. La cuestión 3 revisa, además de asuntos nuevos, como el de la relación entre el bien y lo bello, los problemas planteados en las cuestiones introductorias de la *Summa* de Felipe, a veces reproduciendo su texto literalmente[46]. La influencia de Felipe se extiende a otras

---

[43] Alejandro de Hales, *Summa theologica* vol. IV: *Prolegomena* (ed. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1948).

[44] Alejandro de Hales, *Summa theologica,* I, trat. III, q. 1 (ed. Quaracchi, p. 112). El tercer tratado abarca las páginas 112-200. Cfr. J. Fuchs, *Die Proprietäten des seins bei Alexander von Hales*, Münster, 1930.

[45] Cfr. Ph. Böhner, "The System of Metaphysics of Alexander of Hales", *Franciscan Studies*, nueva serie, 1945 (26, vol. 1), pp. 366-414, esp. pp. 392-398.

[46] Alejandro de Hales, *Membrum,* I ("Sobre la bondad en general") trata de la cuestión "¿son bien y ente lo mismo?" (c. 1, art. 1; cfr. Felipe, q. 1); c. 4 ("Sobre la comunidad de la bondad en las cosas buenas") reproduce literalmente el texto de la q. 5 de Felipe. *Membrum* II ("Sobre el bien más alto") contiene la cuestión que se ocupa de "el fluir de otros bienes a partir del bien más alto" (c. 3; cfr. Felipe, q. 7). *Membrum,* III ("Sobre el bien creado") trata la cuestión de Boecio en *De hebdomadibus*: "¿el bien creado es bien en la medida en que tiene ser y por virtud de su

dos cuestiones. El ejemplo más claro de esto se encuentra en la cuestión 2, c. 2 ("¿Difiere el concepto de verdad de los conceptos de entidad, unidad y bondad?").

En este texto, Alejandro explica las relaciones entre los trascendentales. Aunque ellos "coinciden en realidad" –es el modo en que Alejandro caracteriza su convertibilidad–, difieren en el concepto. "Ente" (*ens*) y "entidad" (*entitas*) tienen un significado absoluto, pero "unidad" añade indivisión a *ens*; por lo tanto, la unidad es simplemente la indivisión del ente. "Verdad" añade la indivisión del *esse* a la indivisión del *ens*; por tanto, la verdad es la indivisión del ser (*esse*) y lo que es. "Bien" añade la indivisión de acuerdo con el bien-ser (*bene esse*) a la indivisión de *ens* y *esse*; por lo tanto, el bien es la indivisión del acto de su potencia, ya que acto es la realización o perfección de la potencia de una cosa[47]. Esta sistematización de las diferencias conceptuales entre los trascendentales se apoya por completo en la perspectiva de Felipe el Canciller, en la cual es central la noción de "indivisión". Sin embargo, en seguida veremos que Alejandro presenta en la *Summa* otra sistematización que tiene una base manifiestamente diferente.

Alejandro llama a los trascendentales "los primeros". La expresión *prima* fue empleada también por Felipe el Canciller, aunque la palabra tiene un fundamento distinto en la *Summa fratris Alexandri*. Para Felipe ente, unidad, verdad y bien son "los primeros", ya que no pueden ser reducidos a nada anterior. Son aquello en lo que el análisis (*resolutio*) del intelecto termina. Para Alejandro, los trascendentales son "las primeras impresiones" (*impresiones*) del intelecto. El término *impressio* podría derivar de la *Metafísica* de Avicena (I, c. 5), en la que se dice de las nociones primarias que "están impresas por una primera impresión" (cfr. epígrafe II.2). Sin embargo, otra posible fuente, e incluso la más probable, es Agustín, pues su pensamiento –como veremos–, influye en la teoría de los trascendentales de Alejandro. Agustín establece en el *De Trinitate* que "la noción de bien mismo está impresa en nosotros"[48]. Alejandro considera que ente, unidad, verdad y bien son nociones que están impresas en el hombre por iluminación divina[49].

---

esencia?" (c. 2; cfr. Felipe, q. 8). El *Membrum,* IV, está dedicado a la oposición del mal y del bien (cfr. Felipe q. 6).

47 Alejandro de Hales, *Summa theologica,* I, trat. III, n. 88 (ed Quaracchi, I, p. 140).

48 Agustín de Hipona, *De Trinitate,* VIII, c. 3, n. 4: "nisi esset nobis impressa notio ipsius boni".

49 Cfr. Alejandro de Hales, *Summa theologica,* I, n. 345 (ed. Quaracchi I, p. 513).

El “ente” es lo primero inteligible; las otras “primeras impresiones” en el intelecto son las primeras determinaciones (*determinationes*) del ente[50]. Alejandro se percata de que la palabra “determinación” puede dar lugar a malentendidos, pues la determinación de algo suele implicar una restricción o limitación de su denotación. En respuesta a la objeción de que la determinación del ente por la “unidad” significa una restricción, distingue dos modos de restricción: el primero está relacionado con el contenido inteligible, la *ratio intelligendi*; el segundo se refiere al ámbito de los supuestos, el cual sigue al acto de existir (*actus existendi*). En el primer modo, la determinación que añade la “unidad” restringe al “ente”, ya que por el término “unidad”, “ente” se entiende bajo un concepto determinado, el de la indivisión. Pero en el segundo modo, el “ente” no es restringido, pues no existe nada que no participe de la unidad[51].

Como las primeras determinaciones del ente son “las primeras impresiones”, no pueden ser definidas ni conocidas por algo anterior a ellas. Su *notificatio* sólo puede darse por medio de aquello que sea lógicamente posterior (*per posteriora*), como una negación o un efecto consiguiente a ellas[52]. Alejandro aclara esto mediante el concepto de “unidad” que, según el filósofo, significa “ser indiviso en sí mismo y dividido de otros”. La primera parte de la noción de unidad, “ser indiviso”, es la negación del concepto contrario, el de la división o multiplicidad; la segunda parte, “dividido de otros”, es el efecto consiguiente a la unidad, puesto que la unidad provoca una distinción de otras cosas[53].

La expansión de la teoría de los trascendentales en la *Summa fratris Alexandri* se hace más evidente en un denso texto en el que “los primeros” se sistematizan a partir de una variedad de puntos de vista. El segundo capítulo de la cuestión 1 trata de la relación de la unidad con el ente, la verdad y el bien. El punto de partida es la tesis de que el “ente” es lo primero inteligible y la “unidad”, la “verdad” y el “bien” son las primeras determinaciones del ente. La principialidad del ente no se explica, ni tampoco la convertibilidad del ente con

---

[50] Alejandro de Hales, *Summa theologica*, I, n. 72 (ed. Quaracchi I, p. 113): “cum sit ‘ens’ primum intelligible, eius intentio apud intellectum est nota; primae ergo determinationes entis sunt primae impressiones apud intellectum: eae sunt unum, verum, bonum”.

[51] Alejandro de Hales, *Summa theologica,* I, n. 73 (ed. Quaracchi I, p. 115): “dicendum quod est coarctatio dupliciter: quantum ad rationem intelligendi et quantum ad ambitum suppositorum, qui consequitur actum existendi. Dicendum ergo quod addita determinatio unitatis ad ens coarctat ipsum quantum ad rationem intelligendi; cum enim dico ‘unum’, non intelligitur ens sub quacumque ratione, sed sub determinata tali, quae est ratio indivisionis. Quantum vero ad ambitum suppositorum non coarctat, quia non existit aliquod ens quod non participet unitatem”.

[52] Alejandro de Hales, *Summa theologica* I, n. 72 (ed. Quaracchi I, p. 113): “[primae determinationes] non poterunt ergo habere aliqua priora specialiter ad sui notificationem. Si ergo notificatio fiat eorum, hoc non erit nisi per posteriora, ut per abnegationem vel effectum consequentem”.

[53] Alejandro de Hales, *Summa theologica,* I, n. 72 (ed. Quaracchi I, p. 113).

los demás trascendentales. En las otras cuestiones, estas dos ideas también están siempre presupuestas en la argumentación. Lo que interesa a Alejandro son los modos en que el ente es determinado por los otros "primeros". Distingue tres modos: la primera determinación (*i*) se ocupa del ser de las cosas, en tanto esté considerado en su propio ámbito (*in propio genere*); la segunda (*ii*) se ocupa de la relación del ser con la causa divina; la tercera (*iii*), de la relación del ser con el alma, "que es imagen de la esencia divina"[54]. Después, Alejandro desarrolla estos tres modos de determinación.

i) Desde el punto de vista del ser (*esse*) *en su propio ámbito*, la determinación de lo que es (*ens*) es triple. El *ens* es considerado absoluta o relacionalmente, y en su consideración en relación con algo es o bien según una diferencia, o bien según una conformidad. Cuando el ente es considerado "absolutamente", esto es, como dividido de otros e indiviso en sí mismo, está determinado por el *unum*. Cuando se considera el ente en relación con otro conforme a una diferencia, está determinado por el *verum*, ya que "verdad" es aquello por lo que una cosa puede ser discernida (*discerni*). Cuando se considera el ente en relación con algo según una conformidad u orden, está determinado por el *bonum*, ya que el "bien" es aquello en virtud de lo cual se ordena una cosa[55].

ii) Desde el punto de vista de *la relación con la causa divina*, el ente está también determinado de tres maneras, ya que la causalidad divina está en tres géneros de causa: la eficiente, la formal o ejemplar y la final. Aunque estas clases de causalidad son comunes a la Trinidad, son "apropiadas" a las tres personas divinas: la causalidad eficiente al Padre, la causalidad ejemplar al Hijo, la causalidad final al Espíritu Santo[56].

---

[54] Alejandro de Hales, *Summa theologica* I, n. 73 (ed. Quaracchi I, p. 114): "determinant enim ens secundum quod consideratur esse resum in proprio genere, et etiam secundum relationem esse earum ad divinam causam, et secundum relationem rerum ad animam, quae est imago divinae essentiae".

[55] Alejandro de Hales, *Summa theologica* I, n. 73 (ed. Quaracchi I, p. 114-115): "secundum autem quod esse rerum consideratur in proprio genere, triplicatur entis determinatio. Aut enim consideratur absolutum aut comparatum; et comparatum: aut secundum differentiam aut secundum convenientiam. Secundum quod ens aliquod consideratur absolutum, ut divisum ab aliis et in se individisum, determinatur per 'unum'. Secundum vero quod consideratur aliquod ens comparatum ad aliud secundum distinctionem, determinatur per 'verum': 'verum' enim est quo res habet discerni: Secundum vero quod consideratur comparatum ad aliud secundum convenientiam sive ordinem, determinatur per 'bonum': 'bonum' enim est ex quo res habet ordinari".

[56] Alejandro de Hales, *Summa theologica* I, n. 73 (ed. Quaracchi I, p. 115): "item, secundum quod esse rerum comparatur in relatione ad causam divinam, simili modo triplicatur determinatio. Causa enim divina est causa in triplici genere causae: efficiens, formalis ut exemplar, finalis. Quae quidem causalitas, cum sit communis toti Trinitati, appropiatur ut causa efficiens Patri, exemplaris Filio, finalis Spiritui Sancto".

Como fluye de la causa divina, el ente creado adquiere una “impresión” triple, por la que está dispuesto para situarse en una relación de conformidad con la causa. *Unitas* es la disposición por la que se sitúa en una relación de conformidad con la causa eficiente; precisamente porque la causa eficiente es una, toda criatura tiene ser indiviso. *Veritas* es la disposición por la que el ente se sitúa en conformidad con la causa ejemplar; precisamente porque la causa ejemplar es el primer arte (*ars*), toda criatura es una imitación del arte divino y, por lo tanto, posee verdad. *Bonum* es aquello en virtud de lo cual el ente es conforme a la causa final; precisamente porque la causa final es el bien supremo, toda criatura tiene una inclinación hacia el bien más alto[57].

iii) Desde el punto de vista de *la relación con el alma*, hay de nuevo una triple determinación del ente, puesto que las cosas están relacionadas con el alma de tres maneras, las cuales se corresponden con las facultades de la memoria, la inteligencia y la voluntad. A partir de la causa eficiente hay unidad en cada ente, en virtud de la cual se ordena y se conserva en la memoria. A partir de la causa ejemplar, hay verdad en cada ente, en virtud de la cual es entendido por la inteligencia. A partir de la causa final, hay bondad en cada ente, en virtud de la cual es querido por la voluntad[58].

Esquemáticamente representado, la sistematización de los trascendentales de Alejandro se organiza como sigue:

---

[57] Alejandro de Hales, *Summa theologica* I, n. 73 (ed. Quaracchi I, p. 115): “secundum hoc, esse in creatura, quod fluit a causa, triplicem sortitur impressionem, ut in conformatione ad causam. Impressio ergo dispositionis in esse creaturae, secundum quam fit in conformitate ad efficientem causam, est unitas: ut sicut efficiens causa est una, indivisa, multiplicata in qualibet creatura, sic fit, ut sibi possibile est, esse indivisum. Item, impressio dispositionis, secundum quam fit in conformitate ad causam formalem exemplarem, est veritas: ut sicut causa exemplaris est ars prima veritatis, sic creatura, secundum quod sibi possibile est, fit in imitatione artis: et hoc est habere veritatem. Praeterea, impressio secundum quam fit in conformitate ad causam finalem est bonum: ut sicut causa finalis est summa bonitas, sic cuilibet creaturae sit inclinatio et conformitas ad summam bonitatem: et haec est creaturae bonitas”.

[58] Alejandro de Hales, *Summa theologica* I, n. 73 (ed. Quaracchi I, p. 115): “item, per comparationem ad animam triplicatur eadem determinatio. Nam esse rerum tripliciter comparatur ad animam: videlicet ut res ordinentur in memoria, percipiantur intelligentia, diligantur voluntate. Est igitur in ente quolibet a causa efficiente unitas, per quam ordinetur in memoria et servetur […]. Item, a causa exemplari est veritas in quolibet ente, per quam percipiatur ab intelligentia. Item, a causa finali est bonitas, per quam diligatur vel approbetur voluntate”.

Ens está determinado:

- *i*) en su propio género
  - *a*) absolutamente: *unum*
  - *b*) en relación con algo
    - *b1*) según una diferencia: *verum*
    - *b2*) según una conformidad: *bonum*
- *ii*) en relación con la causa divina
  - *a*) causa eficiente-Padre: *unum*
  - *b*) causa ejemplar-Hijo: *verum*
  - *c*) causa final-Espíritu Santo: *bonum*
- *iii*) en relación con el alma humana
  - *a*) ordenado en la memoria: *unum*
  - *b*) entendido por la inteligencia: *verum*
  - *c*) querido por la voluntad: *bonum*

La sistematización de Alejandro tiene tres características destacables. La primera es su índole comprehensiva. Su sistematización incluye los tres órdenes: el ser (*i*) en su propio ámbito, (*ii*) en relación con Dios y (*iii*) en relación con el hombre. El primero, la determinación *ontológica,* es obviamente diferente de la sistematización de Alejandro en términos de “indivisión” mencionada antes. El segundo, la determinación *teológica,* se corresponde con la reducción que hace Felipe el Canciller de las tres propiedades concomitantes con el ser para la causalidad divina. El tercero, la determinación *antropológica,* es un momento original en la exposición de Alejandro.

La segunda característica es que, en contraste con la sistematización de Felipe el Canciller, la “unidad” ya no es el modelo para la determinación conceptual de los otros trascendentales. Los trascendentales añaden al ente no sólo una negación de la división, sino también una relación. Dos de los tres órdenes están completamente basados en un punto de vista relacional. La principal distinción en la primera determinación ontológica, es la que se da entre una consideración “absoluta” del ente y una consideración “relacional”.

La tercera característica que se destaca en su sistematización es el predominio de lo que podría llamarse el motivo “trinitario”. Alejandro conecta la determinación teológica con la teoría cristiana de la Trinidad: los trascendentales son apropiados a las tres personas divinas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. El término “apropiado” también aparece en la *Summa* de Felipe el Canciller, aunque en ella se refiere a la distinción entre lo que es común a todas las cosas y lo que le es propio a Dios. Para Alejandro, “apropiación” se refiere a la distinción entre lo que es común a la divinidad una y trina, y lo que se trata como propio de una de las Personas. La fundamentación trinitaria de los trascendentales en la triple causalidad creadora es constitutiva de los otros dos órdenes.

Las determinaciones ontológicas del ente se toman como los vestigios de la Trinidad en el mundo creado[59]. Las descripciones de *verum*, "aquello en virtud de lo cual una cosa puede ser discernida", y de *bonum* "aquello en virtud de lo cual una cosa es ordenada", se toman de las características que ofrece Agustín de los vestigios de lo divino en la realidad[60]. El motivo trinitario empieza a ser conocido más claramente incluso en el orden antropológico. El hombre es más que un vestigio, es una "imagen" de la Trinidad a causa de sus facultades de *memoria-intelligentia-voluntas*, una tríada derivada de Agustín (*De Trinitate*, X).

La conexión de los trascendentales con la Trinidad es distintiva de la primera escuela franciscana. Uno de los alumnos de Alejandro, Buenaventura, ilustra esta observación. En su *Breviloquium*, desarrolla la teoría de los trascendentales explicando la apropiación de los atributos "unidad", "verdad" y "bondad" a las Personas divinas. Como el primer principio es el más perfecto, las propiedades más generales y nobles del ente se fundan en él en el grado más alto. Estas propiedades son "unidad", "verdad" y "bien", las cuales no se asocian al ente según los supuestos, sino según sus conceptos[61]. Buenaventura formula las tres propiedades generales del ente en términos de "indivisión", hecho que testifica la gran influencia que tuvo la teoría de los trascendentales de Felipe el Canciller.

3. Los primeros escritos de Alberto Magno

La teoría de los trascendentales fue elaborada no sólo en el entorno de los franciscanos, sino también por el dominico Alberto Magno (1206/7-1280)[62]. Sólo se considerará aquí una parte limitada de su voluminosa obra, y dejaremos su *Summa theologiae* fuera de consideración, aunque esta obra contiene un extenso estudio sobre los trascendentales (libro I, trat. 6 que trata de "la unidad, la

---

59 Cfr. Alejandro de Hales, *Summa theologica*, I, n. 88 (ed. Quaracchi I, p. 140): "istae ergo intentiones non separantur ab essentia rei velut vestigia primae causae, quae est Trinitas unius essentiae".

60 Cfr. las citas de San Agustín en Alejandro de Hales, *Summa theologica*, I, n. 73, ob2 (ed. Quaracchi I, pp. 113-114).

61 Buenaventura, *Breviloquium*, I, c. 6 (*Opera Omnia*, V, ed. Quaracchi, p. 215): "quia enim primum principium est nobilissimum et perfectissimum, ideo conditiones entis nobilissimae et generalissimae in eo reperiuntur in summo. Haec autem sunt *unum*, *verum*, *bonum*, quae non contrahunt ens secundum *supposita*, sed secundum *rationem*".

62 Para la doctrina de Alberto, ver H. Kühle, "Die Lehre Alberts des Großen von den Transzendentalien", en *Philosophia Perennis, Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart* (Festgabe Josef Geyser), vol. I, F. J. Von Kintelen (ed.), Ratisbona, 1930, pp. 129-147.

verdad y el bien"). El motivo es que esta obra no puede contarse entre las que pertenecen a la historia del comienzo del pensamiento trascendental antes de Tomás de Aquino. Alberto empezó la *Summa* después de 1270, y esta obra es, por lo tanto, posterior a la *Summa* del mismo nombre de su alumno Tomás. Nos concentraremos en algunos de los primeros escritos de Alberto[63].

i) El primero en orden cronológico es *De bono*, completado antes de 1246. Fue parte de varios de los tratados que, agrupados, configuraron la *Summa de creaturis* de Alberto. Tal y como el título le lleva a uno a sospechar, el *De bono* está modelado sobre la *Summa de bono* de Felipe el Canciller y demuestra la influencia de la teoría de los trascendentales de éste.

Otro escrito que pertenece a este periodo de 1242-48, en el que Alberto ocupaba la cátedra dominica de Teología en la Universidad de París, es el *Comentario a las Sentencias* (completado entre 1246-49). Desde que Alejandro de Hales había introducido las *Sentencias* de Pedro Lombardo (†1160) como libro de texto en el plan de estudios de la Facultad de Teología, todo bachiller tenía que comentar este libro. En el comentario de Alberto, se pone de manifiesto el aspecto innovador de la teoría de los trascendentales con respecto al siglo XII. En varias ocasiones se acerca a esta teoría, aunque en las *Sentencias* mismas de Pedro Lombardo no se encuentra rastro de ella. En su comentario al primer libro (distinción 46), Alberto se ocupa de la verdad y examina la relación entre ente, unidad, verdad y bien. Como vimos en la introducción (epígrafe 4), contrapone el *Philosophus*, que no tiene en cuenta la "verdad" y el "bien" como propiedades concomitantes a todo ente, a los *sancti*, que consideraban el ente de acuerdo con su origen a partir del ser primero, sabio y bueno. Parece plausible que Alberto, cuando habla de los *sancti*, tuviera en mente a Dionisio Areopagita en particular. Una parte sustancial de estos primeros escritos está dedicada a comentar el *corpus dionysianum* completo.

ii) En 1248 Alberto volvió a Colonia para establecer el *studium generale* de los dominicos en Alemania. Tomás de Aquino le siguió, estudiando en Colonia desde 1248 hasta 1252. Lo sabemos gracias a la *reportatio* que Alberto leyó en 1249 sobre el *De divinis nominibus* de Dionisio Areopagita. Como veremos, un aspecto importante de este comentario, que tiene forma de *quaestiones*, es la confrontación del orden de los nombres divinos de Dionisio con la teoría de los trascendentales.

Al año siguiente, Alberto comentó la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Es bastante destacable que un maestro en Teología comentara la filosofía moral.

---

63 Para la datación de los trabajos de Alberto, ver J. A. Weisheipl, "The life and works of St. Albert the Great", en J. A. Weisheipl (ed.), *Albertus Magnus and The Sciences, Commemorative Essays,* Toronto, 1980, pp. 13-51; A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie,* Paris, 1990, p. 21.

Fue el comienzo de sus comentarios sistemáticos al *corpus aristotelicum*. Los comentarios sobre la *Ética* son el primer documento del "giro" que da Alberto a la filosofía[64].

a) "De bono"

El término *transcendentia* no aparece en los primeros escritos de Alberto. Un término que se aproxima a éste se encuentra en su comentario a Dionisio, donde establece que "excepto Aristóteles en su *Ética*, los filósofos raramente hablan del bien que abarca (*circuit*) todos los géneros"[65]. Aquello que abarca todos los géneros debe "trascender" las categorías simples. En su *Liber De praedicabilibus* (1252-56) habla, desde luego, de "aquello que trasciende (*transcendit*) los géneros, como "cosa" (*res*), "unidad" y "algo" (*aliquid*)[66]. Aquí se mencionan dos trascendentales que todavía no habíamos encontrado antes. Están tomados –como demuestra el contexto–, de "los árabes", pero no desempeñan una función relevante dentro de la sistematización de Alberto en lo que él llama "los conceptos (*intentiones*) más generales y comunes"[67].

Pese a que "los filósofos" raramente han hablado sobre el bien trascendental, Alberto se ocupa de él extensamente en sus primeros escritos. Los diez artículos de la primera cuestión del *De bono* ("Sobre el bien según el concepto común de 'bien'") guardan gran parecido con las once cuestiones introductorias de la *Summa de bono* de Felipe. Alberto trata los mismos asuntos de un modo más sofisticado, pero en un orden distinto al de Felipe[68]. Los diez artículos se dividen en cinco secciones, en las que Alberto habla de:

---

64 L. Sturlese, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter, Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen, 740-1280*, Munich, 1993, pp. 332-342.

65 Alberto Magno, *Super De divinis nominibus*, c. 4, n. 6 ad 2 (*Opera Omnia*, vol. 37/1, ed. Simon, p. 116).

66 Alberto Magno, *Liber De praedicabilibus*, I, trat. IV, c. 3 (ed. Borgnet, vol. I, p. 64). Cfr. *In I Perihermeneias*, trat. II, c. 5 (ibid., p. 393): "attendendum tamen est quod nomina transcendentia infinitari non possunt, sicut res, ens et aliquid". *Summa theologiae*, I, trat. 6, c. 27, c. 3 (*Opera omnia*, vol. 34/1, Münster, 1978, p. 205): "bonum dicit intentionem communem et est de transcendentibus omne genus sicut et ens, et ideo ab ens separati non potest".

67 Ver, por ejemplo, *De bono*, q. 1. 10, n. 38 (ed. Kühle, p. 21): "verum et bonum in suis universalissimis intentionibus". Sobre *res* y *aliquid* ver la doctrina de Tomás sobre los trascendentales en el capítulo II.

68 Cfr. S. MacDonald, *The Metaphysics of Goodness in Medieval Philosophy*, pp. 255-312.

a) "¿Qué es el bien?" (art. 1; Felipe, q. 1);

b) "La comunidad del concepto de 'bien'" (art. 2-5; Felipe, q. 5, 8, 9);

c) "La relación del bien con el ente", una sección que contiene dos cuestiones: "¿es el bien convertible con el ente?" (art. 6; Felipe, q. 1) y el problema de Boecio "¿todo ente es bueno en la medida en que es?" (art. 7; Felipe, q. 8);

d) "La relación de bien y verdad" (art. 8-10; Felipe, q. 2-3);

e) "La división del bien" (nótese, sin embargo, que este tema no está considerado en la q. 1, sino en la q. 2).

Como vimos, la principal preocupación de Felipe en su primera cuestión –sobre la relación entre bien y ente– era la definibilidad del bien; en este análisis, la convertibilidad de bien y ente estaba presupuesta. Alberto desgaja la primera cuestión de Felipe en dos partes e introduce un grupo de cuestiones que se ocupan de la comunidad del bien para conectar la cuestión "¿qué es el bien?" (*a*) con la de la relación de bien y ente (*c*). El orden que da Alberto tiene lógica por sí solo, pero su pregunta no muestra las preocupaciones que motivaron a su predecesor. La referencia de Felipe a los maniqueos aclara por qué se centra en la comunidad del bien. En *De bono*, no hay una motivación clara que justifique que Alberto se centre en el bien. Curiosamente, omite cuestiones de Felipe como la de la oposición entre bien y mal (q. 6).

En el artículo 1 ("¿Qué es el bien?"), Alberto enfoca tres definiciones o, mejor, "descripciones" (*assignationes*) del bien. La primera es la definición de Aristóteles: "el bien es lo que todas las cosas apetecen"; la segunda, que Alberto atribuye a Avicena, es la definición en términos de indivisión: "el bien es la indivisión del acto respecto a la potencia"; la tercera es la definición de la *Metafísica* de Algazel: "el bien es un acto, la aprehensión de lo que está acompañado por el placer". Para las tres definiciones, Alberto aduce argumentos a favor y en contra, concluyendo que "estas tres definiciones están bien probadas, y los argumentos que las prueban afectan a las características esenciales y a la naturaleza del bien"[69]. La primera definición se da por medio de aquello que está ordenado hacia un fin; la segunda se ocupa del bien perfecto; y la tercera, se ocupa del efecto propio consiguiente al bien[70].

En el argumento que ofrece Alberto para mostrar la conveniencia de la definición en términos de indivisión, las nociones de perfección, fin y actualidad desempeñan una función central. Toda cosa perfecta, considerada como tal, ha sido completada por un fin, ya que no es perfeccionada antes de que alcance el

---

[69] Alberto Magno, *De bono*, q. 1. 1, n. 7 (ed. Kühle, p. 4): "dicendum quod definitiones boni supra inductae bene probatae sunt et rationes probantes tangunt rationes et naturam boni, quam respiciunt definitiones".

[70] Alberto Magno, *De bono*, q. 1. 1, n. 10 (ad ultimum) (ed. Kühle, p. 7).

fin; todo bien es bien en virtud de la índole de un fin; por lo tanto, todo bien como tal es perfecto. Por consiguiente, toda cosa perfecta tiene perfección en virtud de un acto conjugado con la potencia; pero el bien como tal es perfecto y es, por lo tanto, la conjunción del acto con la potencia; consecuentemente, es la indivisión del acto respecto a la potencia[71].

La palabra "indivisión" es preferible, recalca Alberto, a "conjunción", ya que la indivisión pertenece a todas las cosas, mientras que la conjunción no. "Conjunción" requiere algo que conjugue acto y potencia, y por lo tanto no puede aplicarse a lo divino, donde potencia y acto son idénticos[72].

En el artículo 1 del *De bono*, se muestra que el modo que tiene Felipe de entender los trascendentales, donde es central la noción de "indivisión", influye mucho en la exposición que da Alberto sobre la definición de bien. Más adelante en este mismo trabajo, en el artículo 5, establece explícitamente que la propia *ratio* del bien es la "indivisión del fin".

Sin embargo, se perfila una visión diferente en el estudio que Alberto hace sobre la cuestión "¿qué es la verdad?", en el artículo 8. También aquí comienza enumerando tres definiciones tradicionales. Y añade una cuarta con el comentario de que "apoyados en el modo de hablar según el cual llamamos "oro verdadero" a lo que tiene verdadera naturaleza de oro y no está mezclado con nada más, la verdad se define por algunos autores (*quibusdam*) como 'la indivisión del ser y aquello que es'"[73]. Pero la definición favorita de Felipe sobre la "verdad" no se toma en consideración en la subsiguiente exposición de Alberto y no tiene relevancia para su determinación del concepto de "verdad". Esto muestra que para él, la "indivisión" ya no es el punto de vista exclusivo, como lo era para Alejandro de Hales, en la determinación de los trascendentales. Este hecho tiene importantes consecuencias para la sistematización de Alberto.

La segunda sección del *De bono*, q. 1 trata de la comunidad del concepto "bien". En el artículo 4 pregunta: "¿el bien se dice del bien creado y del no

---

[71] Alberto Magno, *De bono*, q. 1. 1, n. 2 (ed. Kühle, p. 2): "omne perfectum secundum quod huiusmodi est completum per finem; omne bonum est bonum secundum rationem finis; ergo omne bonum secundum quod huiusmodi est perfectum. Prima probatur per hoc, quod non est res perfecta, antequam cesset operatio efficientis. Haec autem non cessat, nisi quando attingit finem. Secunda patet per se. Inde sic: Omne perfectum perfectionem habet ab actu coniuncto cum potentia; bonum autem in eo quod bonum, est perfectum; ergo bonum in eo quod bonum; est coniunctio actus cum potentia; ergo est indivisio actus a potentia per consequens".

[72] Alberto Magno, *De bono*, q. 1. 1, n. 8 (ed. Kühle, p. 5): La observación de Alberto es un eco de la de Felipe. Cfr. *Summa de bono*, q. 3 (ed. Wicki, p. 19): "item in definitione veri et boni sumitur 'indivisio' non 'coniunctio' vel 'participatio' vel aliquid positivum, quia universalius dictum est per privationem".

[73] Alberto Magno, *De bono*, q. 1. 8, n. 27 (ed. Kühle, p. 15).

creado según un concepto común?". En la segunda objeción, Alberto anticipa un argumento que es interesante históricamente. La comunidad en cuestión no puede ser la de un género o especie, sino que debe ser una comunidad según una analogía (*secundum analogiam*). Aquí se nombra una noción que aún estaba ausente en el tratamiento de la cuestión de Felipe.

Ahora bien, hay tres modos de analogía que, según la lectura de Alberto, fueron distinguidos por Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica* (c. 2). El primer modo de analogía consiste en la relación con un sujeto; así se dice "ente" análogamente en relación con la sustancia que es el sujeto de todo ente. El segundo modo consiste en la relación con un acto; así, de un médico y de los instrumentos médicos se dice que "curan". El tercer modo consiste en la relación con un fin; así, se dice "sano" el animal, la medicina, la bebida y la orina.

En ninguno de estos tres modos de analogía –afirma la objeción–, el bien es común. No lo es en el primero, porque no hay un sujeto en el que todo bien sea, y a partir del cual tenga su bondad. No es común tampoco en el segundo, porque los bienes, creado e increado, no están relacionados con el mismo acto; más aún, el primer bien es bien por su sustancia y no sólo en relación con un acto. No lo es en el tercero, porque no hay un fin de todo que sea bueno. Algo es bueno en virtud de la indivisión del fin que se ajuste a su naturaleza, pero las cosas no tienen el mismo fin según sus naturalezas[74].

La respuesta de Alberto a esta objeción es, al mismo tiempo, su respuesta general a la cuestión de la comunidad del bien. Su comunidad debe reducirse al tercer modo de analogía. Aunque no hay un fin que todo bien alcance como determinación interior suya, hay, no obstante, un fin extrínseco con el que todo bien creado se relaciona, a saber, el bien más alto. Todas las demás cosas son buenas en la medida en que son desde y hacia este bien[75].

Alberto se remite a los tres modos de analogía del libro IV de la *Metafísica*, donde Aristóteles hace frente al problema de la unidad de la ciencia del ente (cfr. epígrafe III.5). El filósofo, sin embargo, no utiliza la palabra "analogía" en este texto; la noción fue desarrollada en la interpretación que se hizo de Aristóteles en el siglo XIII[76]. En la respuesta de Alberto, es digna de mención su

---

[74] Alberto Magno, *De bono,* q. 1. 4, n. 17 (ed. Kühle, p. 10).

[75] Alberto Magno, *De bono,* q. 1. 4, n. 17 (ed. Kühle, p. 10): "dicendum, quod ibi est communitas proportionalitatis […], quae reducitur ad tertium modum analogiae. Licet enim unus finis non sit, quem altingat omne bonum ut complementum suum, tamen unus finis est extra, ad quem se habet omne bonum creatum, inquantum potest. Et hic finis est summum bonum. Alia enim bona non sunt bona nisi ab illo et ad illud".

[76] Cfr. el comentario de Alberto a la *Metafísica,* IV, trat. 1, c. 4 (*Opera omnia,* XVI/1, ed. Geyer, pp. 163-165).

crítica al modelo "aristotélico" de la analogía del ente. Él rechaza el ejemplo con el que Felipe el Canciller había ilustrado la comunidad del bien. Para Felipe el bien es común "de acuerdo con una prioridad y una posterioridad", ya que "ente" se dice primariamente de la sustancia y secundariamente del accidente. Para Alberto este (primer) modo de analogía no es posible en el caso del bien creado e increado, ya que este modo presupone un sujeto común.

Las secciones tercera y cuarta del *De bono*, q. 1, tratan de las relaciones del bien con el ente y la verdad. La visión de Alberto sobre las relaciones entre los trascendentales se basa en la solución de Felipe. La relación es recíproca: "ente", "unidad", "verdad" y "bien" son convertibles con respecto a sus supuestos, pero difieren conceptualmente[77]. Sin embargo, el estudio de Alberto contiene algunos elementos nuevos. En el artículo 6 del *De bono*, q. 1, habla de la convertibilidad del bien con el ente. No introduce, como cabría esperar, una relación recíproca entre bien y ente, sino una distinción triple: en un sentido, el bien es posterior al ente; en un segundo sentido es anterior a él; y en un tercer sentido es convertible con él[78].

i) La posterioridad del bien respecto al ente concierne a sus conceptos. La principialidad del ente fue un presupuesto crucial en la teoría de Felipe el Canciller; y, sin embargo, éste no elabora su teoría a partir de él. Alberto, sin embargo, presenta argumentos para mostrar la prioridad del ente:

> "El concepto de ente es el concepto de lo más simple, que no es resoluble (*non est resolvere*) en nada que sea anterior a él. Sin embargo, el bien es resoluble en el 'ente relacionado con un fin'"[79].

El "ente" es "la primera concepción del intelecto" y aquello en lo que termina la resolución del intelecto. El concepto de "bien" es posterior al ente, ya que es más complejo y añade al ente una relación con un fin. Es interesante observar que Alberto apoya la prioridad *cognoscitiva* del ente con textos de un trasfondo neoplatónico que proponen la prioridad *ontológica* del ente en el ámbito de lo *creado*. Cita un texto del *De divinis nominibus* de Dionisio (c. 5) que propone que "el ser (*esse*) es antes que las otras participaciones de Dios […], porque cualquier cosa que exista participa en el ser antes de participar en todas las demás participaciones", tales como la vida y la sabiduría. Con especial preferencia invoca también Alberto la cuarta proposición del *Liber de causis*: "La primera

---

[77] Cfr. Alberto Magno, *In I Sententiarum*, d. 1, q. 20 (ed. Borgnet, Paris, 1893, vol. 215, pp. 45-46).

[78] Alberto Magno, *De bono*, q. 1. 6, n. 21 (ed. Kühle, p. 11).

[79] Alberto Magno, *De bono*, q. 1. 6, n. 21 (ed. Kühle, p. 11): "intentio enim entis est intentio simplicissimi, quod non est resolvere ad aliquid, quod sit ante ipsum secundum rationem. Bonum autem resolvere est in ens relatum ad finem".

de las cosas creadas es el ser (*esse*), y no hay otra cosa creada antes que él"[80]. Esta obra anónima fue considerada por Alberto como un trabajo que complementaba la *Metafísica* de Aristóteles, aunque de hecho fue una adaptación árabe de la *Elementatio theologica de* Proclo[81].

ii) La prioridad del bien respecto al ser es un elemento nuevo en el estudio sobre las relaciones entre los trascendentales. La razón de que Alberto tome en consideración esta prioridad es la autoridad de Dionisio Areopagita; éste, influido por la filosofía neoplatónica, considera el "bien" como el nombre divino primario. Alberto procura justificar la visión de Dionisio a partir de la teoría de los trascendentales. "Si se considera el bien y el ser no en todas y cada una de las cosas, sino el bien en la primera causa y el ser en las cosas creadas, entonces el ser será posterior al bien". Ilustra la prioridad del bien por medio de extensas citas extraídas del capítulo 4 del *De divinis nominibus*, en el cual se dice que "en la primera causa el bien es difusivo y expansivo del ser (*esse*), tal y como el sol lo es de la luz"[82].

iii) Si el ser y el bien están considerados con respecto a sus supuestos (*supposita*), esto es, si se considera aquello que es un ser y aquello que es un bien, entonces bien y ser son convertibles "porque no hay nada que no sea bueno perfecta o imperfectamente". La tesis de la convertibilidad no es resuelta en el *De bono,* q. 1, 6. Al igual que en Felipe el Canciller, la convertibilidad del ser con los demás trascendentales se presupone, pero no se explica.

¿Por qué algo, en la medida en que *es*, es a la vez "uno", "verdadero" y "bueno"? En su comentario a las *Sentencias* Alberto se adhiere a la visión de los *sancti* que sostienen que todo ente es uno, verdadero y bueno, porque procede del ser primero, sabio y bueno[83]. Su convertibilidad deriva de la causalidad divina. Esta fundamentación puede llamarse "teológica", con tal de que el término no se entienda en oposición a "filosófica", sino como una calificación suya más amplia.

---

80 Alberto Magno, *De bono,* q. 1. 6, n. 21 (ed. Kühle, pp. 11-12). Cfr. *In I Sententiarum,* d. 1, q. 20.

81 Cfr. Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa* (*Opera omnia*, 17/2, ed. W. Fauser, pp. 59-61).

82 Alberto Magno, *De bono*, q. 1. 6, n. 21 (ed. Kühle, p. 12).

83 Alberto Magno, *In I Sententiarum*, d. 46, N, a. 13 y 14.

b) El comentario al "De divinis nominibus" de Dionisio

Una de las mayores preocupaciones de Alberto en su comentario es el orden de los nombres divinos según Dionisio. El Areopagita trata primero del "bien" (capítulo 4), ya que él lo considera como el nombre primario, anterior incluso al "ente", que es examinado en el siguiente capítulo, mientras que la "unidad" se explica al final, en el capítulo trece. Varias veces se pregunta Alberto si este orden es correcto, y sus objeciones se basan en el orden de los nombres trascendentales[84].

Aquello que es anterior debe ser tratado primero. Sin embargo, el ente es la primera concepción del intelecto. Es anterior al bien, ya que de acuerdo con la proposición del *Liber de causis*, "la primera de las cosas creadas es el ser". Alberto se refiere también a otra idea de este libro, según la cual sólo el ente es por creación, mientras que el bien y las otras propiedades son por información (*per informationem*), esto es, por una adición al ente[85]. El bien, por lo tanto, presupone el ente. Más aún, la verdad parece ser anterior al bien, ya que la causa de la verdad es la forma de la cosa en sí misma, mientras que la causa del bien es la forma en la medida en que tenga el aspecto de un fin. Sin embargo, la verdad está tratada por Dionisio después del bien en el capítulo siete[86].

En nuestra introducción señalábamos la exposición medieval sobre los nombres divinos para mostrar que la concepción de Gilson de la filosofía medieval como filosofía cristiana (en el sentido de una "metafísica del Éxodo") es inadecuada. La justificación filosófica que da Alberto del orden de los nombres en Dionisio proporciona otra ilustración de esta inadecuación. Su argumento se centra en la relación entre bien y ente, y es una elaboración de la tesis que ya había presentado en el *De bono* (q. 1, 6).

El ente y el bien pueden considerarse de dos modos. Cuando se consideran en lo que es causado, el ente precede al bien, puesto que el bien es aquello que "informa" al ente. Cuando se consideran en la causa, debe hacerse una distinción entre la causa *in habitu* y la causa *in actu*. Desde el primer punto de vista

---

[84] Alberto Magno, *Super De divinis nominibus*, c. 3, n. 2 (ed. Simon, p. 101); c. 4, n. 2 (p. 113); c. 5, n. 2 (p. 103); c. 13, n. 28 (pp. 448-449).

[85] *De Causis*, prop. 18: "redeamus autem et dicamus quod ens primum est […] causa causarum, et, si ipsum dat rebus omnibus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis. Vita autem prima dat eis quae sunt sub ea vitam non per modum creationis immo per modum formae". Alberto Magno, *Super De divinis nominibus*, c. 3, n. 2 (ed. Simon, p. 101); c. 4, n. 4 (p. 115, 29-34): "Omne quod est per informationem habet se ex additione ad id quod informatur per ipsum; sed bonum, sicut dicitur in commento *Libri De causis*, est per informationem nisi entis, quod dicitur esse per creationem; ergo bonum addit aliquid supra ens"; c. 5, n. 20 (p. 314).

[86] Alberto Magno, *Super De divinis nominibus*, c. 4, n. 2 (ed. Simon, p. 114, 5-16).

causal, el ente es nuevamente anterior al bien, pero desde el punto de vista de la causa que realmente causa, el bien es primero. La bondad es la razón inmediata de la acción de la primera causa[87].

Alberto presenta dos consideraciones generales para mostrar la prioridad del bien. Una es que la causalidad del bien es más universal que la del ente. La causalidad del bien se extiende tanto al ente como al no-ente; la del ente, solamente a aquello que es. Por medio del bien, lo que no existe es llamado a ser. Alberto señala una etimología que atribuye al *Commentator* (en este caso, Máximo el Confesor), de acuerdo con la cual *bonum* deriva del verbo griego *boo, boas*, es decir: "yo llamo". Dios es llamado acertadamente "bueno", puesto que llama a todas las cosas a ser desde la nada[88]. La otra consideración es que el nombre que significa la causa de las causas es el nombre primario. La causa de las causas es el fin, porque es la causa de la causalidad de las otras causas. Luego el bien significa el fin como tal y es, por consiguiente, anterior al ente[89].

La perspectiva causal determina el orden de los nombres divinos para Dionisio. No podemos conocer ni nombrar a Dios como Él es en sí mismo, sino sólo en la medida en que es causa. Desde esta perspectiva, la bondad es lo primero; y por eso el Areopagita trata el bien en primer lugar. Su intención es explicar los nombres atribuidos a Dios basándose en lo que procede de Él[90].

El método seguido por Dionisio en el *De divinis nominibus* es –observa Alberto–, "resolutorio" (*modus resolutorius*). Esta resolución no es la reducción de los conceptos del intelecto a una primera concepción, sino la reducción de lo causado a la causa[91]. El tema más importante de este libro son "los nombres que hacen conocer la causa según aquello que ha dejado en sus efectos"[92].

Todo lo que es bueno viene del bien; todo lo que es, viene del primer ser. Sin embargo aquí se plantea un problema, que es otra preocupación principal en el comentario de Alberto. La comunidad de nombres sugiere comunidad de

---

87 Alberto Magno, *Super De divinis nominibus*, c. 3, n. 2 (ed. Simon, p. 102); c. 4, n. 3 (p. 114); c. 5, n. 2 (pp. 303-304).

88 Alberto Magno, *Super De divinis nominibus*, c. 4, n. 3 (ed. Simon, p. 114); c. 13, n. 28 (p. 448, 76-81). Cfr. *De bono*, q. 1. 6, n. 21 (ed. Kühle, p. 12). Sobre el *Commentator*, ver H. F. Dondaine, *Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIIIe siècle*, Roma, 1953, pp. 84-89.

89 Alberto Magno, *Super De divinis nominibus*, c. 13, n. 28 (ed. Simon, p. 449, 1-10).

90 Alberto Magno, *Super De divinis nominibus*, c. 3, n. 2 (ed. Simon, p. 102): "et secundum hanc considerationem dicit Dionysius, quod primo debet determinari de bono, cum intendat exponere divina nomina, quibus nominatur deus per processiones ipsius, secundum quod est in causa actu"; c. 4, n. 3 (p. 114).

91 Alberto Magno, *Super De divinis nominibus*, c. 1, n. 4 (ed. Simon, pp. 2-3).

92 Alberto Magno, *Super De divinis nominibus*, c. 1, n. 1 (ed. Simon, p. 1).

propiedades. ¿Cuál podría ser la naturaleza de la conformidad (*convenientia*) entre Dios y criatura que se establece por la relación causal entre ellos?

Ya en la primera página de su comentario, Alberto observa que los atributos de la causa se dicen de lo causado, no equívocamente, sino unívocamente. Él añade que esta univocidad es de una clase especial, a saber, una univocidad de analogía (*univocatio analogiae*). Las cosas emanan de Dios como de una causa unívoca, participando en el atributo que es en Dios en un sentido absoluto[93]. Esta combinación de univocidad y analogía resulta extraña a primera vista y necesita explicación.

Alberto explica su comprensión de la causalidad unívoca y de la analogía en el segundo capítulo del *Super De divinis nominibus*, donde considera la pregunta: "¿proceden todos los bienes del primer bien?". El primer contraargumento dice: aquello que esencialmente procede de una forma pertenece a un género o especie. Sin embargo, Aristóteles ha mostrado que aquello que es el bien no pertenece a una especie. Por lo tanto, todos los bienes no proceden formalmente de un bien[94].

La objeción está basada en la crítica que hace Aristóteles, en el primer libro de su *Ética* (1096a 23-29), a la Forma del Bien de Platón. Nada que sea común según una forma se encuentra en todas las categorías. Sin embargo, el bien se encuentra en todos los predicamentos y es convertible con el ente. Por lo tanto, no hay una Idea o Forma del Bien. El núcleo de la objeción es que el bien no es un género, sino un trascendental. Su comunidad es, por consiguiente, de una naturaleza diferente a la de la comunidad unívoca de una categoría.

En su respuesta, Alberto distingue dos clases de forma. La primera clase es la forma ejemplar. Es común, no por predicación sino porque está en todo que procede de ella, al modo en que la forma del zapatero es común a todos los zapatos. Por esa razón no es necesario que todas las cosas participen unívocamente de la forma, sino que cada una participe según su propia posibilidad. La otra forma es común a muchas cosas por predicación, y es la forma del género o de la especie. A partir de una forma de este tipo, aparece una pluralidad en un sentido unívoco. La procesión de todas las cosas buenas a partir de una forma

---

93 Alberto Magno, *Super De divinis nominibus*, c. 1, n. 1 (ed. Simon, p. 1): "de attributis enim causae sciendum, quod non aequivoce, sed univoce dicuntur de causatis, sed tali univocatione qualis potest esse ibi, quae est analogiae […]. Nominatur enim his nominibus per ea quae sunt in nobis ab eo sicut a causa univoca"; cfr. n. 3 (p. 2). Cfr. F. Ruello, *Les "Noms divins" et leurs "raisons" selon Saint Albert le Grand, Commentateur du "De divinis nominibus"*, Paris, 1963; A. De Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, pp. 80-100.

94 Alberto Magno, *Super De divinis nominibus*, c. 2. n. 83 (ed. Simon, p. 96, 49-54).

no debe entenderse de la última manera, sino de la anterior. Proceden de un ejemplar y no pertenecen necesariamente a una especie[95].

Alberto intenta encontrar una causalidad formal que no sea categórica, pero que haga justicia al carácter trascendental del bien. Nuevamente presenta una objeción derivada de la crítica de Aristóteles a la Forma del Bien de Platón. "Contra esto, parece ser que el Filósofo, en el primer libro de la *Ética*, establece que no hay un ejemplar del Bien para todos los bienes" (cfr. 1096b 25-26). En este punto resulta instructivo consultar el comentario de Alberto a la *Ética* y ver cómo valora la crítica de Aristóteles.

Según la lectura de Alberto, Aristóteles interpreta la Forma del Bien de Platón como la forma de un género que es predicado unívocamente de todos los bienes. Pero ¿es ésta realmente la postura de Platón? Alberto hace referencia al *Commentator*, esto es, a Eustratio de Nicea (ca. 1050-1120), quien afirma que Aristóteles atribuye erróneamente esta concepción a Platón. En defensa de la teoría de las ideas, Eustratio señala que Platón había distinguido tres clases de universales: el universal *ante rem* que "precontiene" la cosa y es el principio formal que produce la naturaleza; el universal *in re* que es la naturaleza distribuida en acto en una pluralidad de cosas; y el universal *post rem* que el alma abstrae de la cosa. Con la Idea del Bien, Platón se refería a la primera clase de universal, el ejemplar divino. Alberto concluye que los argumentos de Aristóteles contra la teoría de Platón son ineficaces cuando se entiende –junto con el *Commentator*–, la Idea del Bien como una Forma desde la que descienden todas las cosas como de un ejemplar, y que formalmente causa la bondad de todas las cosas[96].

Tanto en su comentario a la *Ética* como en el del *De divinis nominibus*, Alberto sigue la misma estrategia. Así como defiende a Platón contra la crítica que hace Aristóteles a la Idea del Bien, defiende el concepto de Dionisio de la causalidad del bien contra las objeciones aristotélicas. Además de la causalidad formal, en la que una forma específica es predicada unívocamente de la causa y

---

[95] Alberto Magno, *Super De divinis nominibus,* c. 2, n. 83 (ed. Simon, p. 97).

[96] Alberto Magno, *Super Ethicam,* I, lect. 5, n. 29 (*Opera omnia,* 14/1, ed. W. Kübel, p. 25): "dicendum secundum *Commentatorem,* quod hoc falso imponit Aristoteles Platoni. Distinguit enim Plato triplex universale"; lect. 6, n. 30 (p. 27): "et hae quidem rationes Aristotelis necessario concludunt contra Platonem, si ponebat unam ideam omnium bonorum, quae sit forma generis vel speciei […]; si autem intellexerit ideam unam, secundum quod omnia descendunt exemplariter ab uno primo, quod formaliter efficit omnia bona, ut dicit *Commentator*, sic planum est, quod rationes nihil valent". Para el comentario de Estratio, ver: *In Primum Aristotelis Moralium ad Nichomachum,* P. Mercken (ed.), Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, VI / 1, Leider, 1973.

del efecto, hay otro tipo de causalidad formal, en la que una forma es predicada según la prioridad y la posterioridad, esto es, según la analogía.

Ya en el *De bono,* Alberto había dejado claro que los modos de analogía que fueron desarrollados en la interpretación de la *Metafísica* de Aristóteles no eran aplicables a la relación entre Dios y las propiedades trascendentales. Encontramos la misma exclusión en su comentario a Dionisio. Repite en varias ocasiones que no hay ninguna conformidad analógica entre Dios y criatura, si se toma la analogía como una ordenación de dos cosas a una tercera que sea anterior a ellas, como el ente es anterior a la sustancia y al accidente. Este modo de analogía implicaría que hubiera algo que fuera más simple y anterior a Dios. El único tipo de analogía que Alberto acepta en el nivel teológico es el orden de lo que es causado por el ejemplar. Dios es bueno en virtud de su esencia, todas las otras cosas participan en el bien de diversos modos, según su aproximación a la causa ejemplar[97].

La concepción de analogía que tiene Alberto está determinada por su comprensión de la causalidad unívoca como causalidad de una forma ejemplar.

No es sorprendente que, de acuerdo con la perspectiva causal del *De divinis nominibus*, el fundamento que da Alberto de la convertibilidad entre los trascendentales sea principalmente teológico. Todo ente es bueno, ya que está relacionado con el primer bien del que procede. En su comentario, Alberto establece que el tratamiento teológico del ente es diferente del filosófico. La intención del filósofo es la de ocuparse del ente, que es la primera concepción del intelecto, y determinar sus propiedades y partes. La intención del teólogo es ocuparse del ser en la medida en que es la causa de todos los entes[98]. No obstante, también en su comentario, Alberto presenta un fundamento ontológico para la convertibilidad de los trascendentales.

En el capítulo trece, explica la relación entre ente y unidad. *Unum* añade a *ens* la negación de división. Esta negación se sigue del acto de la forma, en la medida en que el acto es *terminus*. Alberto distingue dos actos de la forma, que, sin embargo, no están separados en la realidad. El primer acto de la forma es el que da ser (*dat esse*). Por medio de su función donante de ser, la forma provoca

---

[97] Alberto Magno, *Super De divinis nominibus,* c. 2, n. 84 (ed. Simon, p. 98). Cfr. c. 1, n. 56 (p. 35); c. 13, n. 22 (p. 445): “sed est tamen aliquis modus analogiae ipsius ad creaturas, non quod idem sit in utroque, sed quia similitudo eius quid est in deo, invenitur in creaturis secundum suam virtutem”.

[98] Alberto Magno, *Super De divinis nominibus,* c. 5, n. 1 (p. 303): “et dicit *theologicam* ad differentiam philosophici negotii de ente, cuius intentio est determinare de ente, in quod stat resolutio intellectus sicut in primam conceptionem, assignando passiones et partes eius; theologi autem intentio est determinare de ente, secundum quod dicitur de causa omnis entis, prout ab ipso fluunt omnia existentia”.

que algo sea un ente (*ens*). El segundo acto es que la forma determina la materia (*terminat materiam*). En virtud de su función determinante, la forma hace posible que algo sea indiviso en sí mismo y dividido de otros, esto es, que sea uno (*unum*). Ya que dar ser es el acto principal de la forma y precede a la función determinante, el "ente" es el primer trascendental y la "unidad" es consiguiente a él[99]. El fundamento ontológico de la convertibilidad de "ente" y "unidad" en el doble acto de la *forma* es una característica original en la teoría de Alberto.

¿Se mantiene este fundamento también para la "verdad" y el "bien"? Alberto no da una respuesta directa a esta cuestión, pero hay indicaciones en su trabajo que sugieren que los demás trascendentales también deben reducirse a las funciones ontológicas de la forma. En el último artículo del *De bono,* q. 1, Alberto discute la convertibilidad de verdad y bien. La verdad que es convertible con el ente añade al ente "una relación con la forma o con aquello por lo que una cosa formalmente es"[100]. Se entiende la verdad como el efecto del acto de la forma, por el cual algo es lo que es; es el efecto de la función "formante". El bien añade una relación con el fin, lo que quiere decir que una cosa es perfeccionada en virtud de la indivisión del acto respecto a la potencia. Así, el bien parece ser el efecto de la función completiva o perfeccionadora de la forma. La conclusión de que la teoría de Alberto contiene un estudio sistemático de la convertibilidad y la diferencia de los trascendentales, parece justificada. El principio interno de la forma explica que algo sea al mismo tiempo ente, uno, verdadero y bueno; las distintas funciones de la forma explican el orden y la diferencia de las primeras determinaciones del ente[101]. Pero ¿es consistente la teoría de los trascendentales de Alberto?

c) La sistematización de los trascendentales hecha por Alberto

En su comentario al *De divinis nominibus*, Alberto ofrece dos veces una sistematización de los trascendentales. La primera está en el capítulo cuarto, donde plantea la cuestión: ¿cómo está relacionado el "bien" con el "ente"?; la otra está en el capítulo quinto. Un reciente estudio sobre la exposición que hace Alberto

---

99 Alberto Magno, *Super De divinivis nominibus,* c. 13, n. 7 (p. 436). Ver también c. 1, n. 36 (ed. Simon, p. 20).

100 Alberto Magno, *De bono,* c. 1. 10, n. 38 (ed. Kühle, p. 20): "verum enim super ens addit relationem ad formam sive ad id quo est res formaliter, sicut et bonum super ens addit relationem ad finem".

101 Cfr. B. Mojsisch, "Grundlinien der Philosophie Alberts des Großen", en *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie,* 1985 (32), pp. 36-39.

en el primer texto, concluye que este autor presenta en él “dos consideraciones incompatibles”. Para valorar esta conclusión, debemos examinar el texto cuidadosamente[102].

El enfoque de la cuestión es la idea, derivada del *Liber de causis*, de que el ente sólo es por creación; y el bien, por información. Este enfoque lo propone al comienzo de la solución de la cuestión, donde Alberto se refiere al punto de vista de “algunos autores” que mantienen que el bien añade alguna forma al ente. Volveremos más adelante a este argumento. La respuesta de Alberto se abre con dos enunciados que determinan la continuación de su argumento:

1. “Decimos, sin embargo, que ‘bien’ no añade realidad a ‘ente’ (*ens*)”. Por lo tanto, la bondad de una cosa es su esencia (*essentia*), y esto mismo se afirma de la verdad y la unidad.

2. “Sin embargo, ellas [bondad, verdad y unidad] sólo añaden un modo de significar (*modus significandi*)”. Por tanto, la bondad es la esencia significada bajo otro concepto (*sub alia ratione*). La exposición se centra, pues, en los modos de significar. Pueden distinguirse dos tipos: uno basado en la negación, el otro en la afirmación.

3. El modo de significar basado en la negación no pone nada en la realidad, sino sólo conceptualmente (*in ratione*), puesto que la negación pertenece a la razón, no a la naturaleza. Éste es el lugar del trascendental “uno”, que añade una negación a “ente”. “Uno” significa ser indiviso en sí mismo y dividido de otros.

4. A continuación, Alberto examina los otros miembros de la división de los modos de significar, el modo basado en la afirmación. Nuevamente la divide en dos tipos: uno (a) basado en la afirmación absoluta; otro (b), en la afirmación relativa a algo extrínseco.

4a. El modo de significar basado en la afirmación absoluta pone algo en la realidad. “Hombre blanco”, por ejemplo, añade a “hombre” un modo de significar y una realidad.

4b. El modo de significar basado en la afirmación relativa a algo extrínseco está subdividido, nuevamente, en dos tipos de relaciones.

4b.1. El primer tipo de relación se aplica a una cosa como resultado de un cambio en esa cosa. Alberto nombra la paternidad y la filiación como ejemplos. Las relaciones de este tipo son reales, y el modo de significar basado en la afirmación de tales relaciones pone algo en la realidad.

4b.2. Sin embargo, hay relaciones que no adquieren una cosa como resultado de un cambio en la cosa misma, sino más bien del cambio en otro. Un ejemplo es la relación de estar-a-la-derecha causada en una columna inmóvil por el mo-

[102] Alberto Magno, *Super De divinis nominibus,* c. 4, n. 5 (ed. Simon, p. 116).

vimiento de un hombre. Tales relaciones son conceptuales más que reales. Alberto aboga por la necesidad de tales relaciones conceptuales; porque, si tales relaciones fueran reales, el primer principio sería más compuesto, ya que tiene más relaciones, a saber, con todas las cosas. Los trascendentales "verdad" y "bien" pertenecen a este modo de significar. Añaden al ente relaciones conceptuales; por eso se llama a algo "verdadero" en virtud de una relación con una idea; y "bueno", en virtud de una relación con un agente movido por su bondad como fin[103].

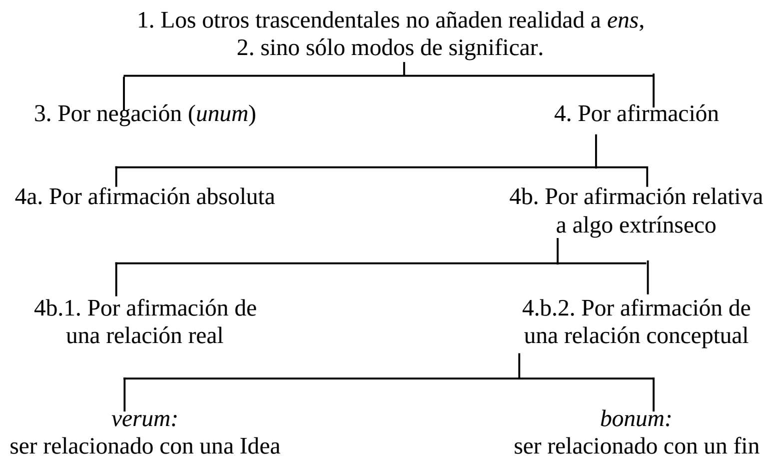
Después, siguen tres secciones más que sólo describimos resumidamente:

5. "Que algo sea llamado 'bueno', es siempre en virtud de una relación con un fin".

6. Esta afirmación se apoya en la referencia a un argumento del *De hebdomadibus* de Boecio.

7. En conclusión, Alberto recapitula su visión de las relaciones entre ente, unidad, verdad y bien.

La sistematización que hace Alberto de los trascendentales puede representarse esquemáticamente como sigue:



---

103 Alberto Magno, *Super De divinis nominibus,* c. 4, n. 5 (ed. Simon, p. 116). Debe destacarse, en particular: "sunt autem quaedam relationes quae non innascuntur ex mutatione rei, sed potius ex mutatione alterius, sicut in columna immobili causatur dextrum ex motu hominis; et tales relationes sunt potius rationes quam res. Alias oporteret, quod primum esset maxime compositum, quia habet plurimas relationes, ad omnia scilicet, secunda vero ad quaedam tantum. Et modum fundatum super tales relationes addit verum et bonum supra ens. Dicitur enim verum secundum respectum ad ideam, bonum vero secundum respectum ad efficientem motum sua bonitate tamquam fine".

En la sistematización hecha por Alberto de los trascendentales vemos la misma tendencia que en la de Alejandro de Hales. En contraste con la teoría de Felipe el Canciller, "la unidad" no es el modelo para la determinación de los demás trascendentales. Como observamos antes, con respecto a la definición de "verdad" en el *De bono*, la noción de "indivisión" no es ya el punto de vista exclusivo en Alberto. *Unum* es el único trascendental que añade una negación al ente. Lo nuevo en la sistematización de Alberto es, por tanto, su comprensión de *verum* y *bonum.* Estos añaden algo positivo al ente, a saber, una relación con algo extrínseco. En este punto, se pone de manifiesto el carácter "teológico" de su fundamentación de los trascendentales, como se manifiesta por el modo en que clarifica la sección 5 ("que algo sea bueno, es siempre en virtud de una relación con un fin"). Este fin puede estar en la causa eficiente, y entonces "algo es llamado 'bueno', esto es, convertible con el ente, porque es a partir del bien"[104].

Contra las consideraciones de Alberto, se ha objetado que él mismo se encierra en dos puntos de vista incompatibles. Por un lado, Alberto mantiene la "tesis de no realidad", esto es, el punto de vista de que el "bien" no añade realidad al "ente", sino sólo un modo de significar. Afirma que la bondad es una propiedad relacional meramente conceptual, completamente extrínseca a las cosas buenas. La bondad no requiere, en las cosas significadas como "buenas" una naturaleza o fundamento ontológico, más allá de la implicada en el "ente". Pero, por otro lado, Alberto parece mantener en el mismo texto un punto de vista más moderado, la "tesis de realidad". Afirma que la naturaleza del bien viene a identificarse con las naturalezas o realidades en virtud de las cuales una cosa es un ente. La "tesis de realidad" es incompatible con la visión de que la bondad es una propiedad relacional meramente conceptual, ya que la tesis implica que la bondad de una cosa consiste en parte en propiedades intrínsecas a la cosa misma. La conclusión de la crítica es "que Alberto está confundido". Las consideraciones sobre la bondad representadas por la tesis de la misma realidad y la consideración relacional meramente conceptual son consideraciones diferentes e incompatibles[105].

Sin embargo, me parece que la confusión no se produce por parte de Alberto. Su sistematización de los trascendentales está basada en los dos enunciados con los que se abre su respuesta.

---

[104] Alberto Magno, *Super De divinis nominibus*, c. 4, n. 5 (ed. Simon, p. 116): "est enim bonum semper secundum respectum ad finem secundum aliquem modum, vel prout est in efficiente; et sic dicitur bonum, quod convertitur cum ente, quia est a bono".

[105] S. MacDonald, "The Metaphysics of Goodness and the Doctrine of the Trascendentals", en S. MacDonald (ed.), *Being and Goodness*, pp. 31-55; ver en particular p. 53.

1. "Bien" no *añade* realidad a "ente". Alberto no dice: "bien" no *es* realidad. Para eliminar cualquier malentendido, concluye: "Por tanto, la bondad de una cosa es su esencia".

2. "Bien", "unidad" y "verdad" *sólo añaden* un modo de significar. Alberto explica inmediatamente la implicación de esta afirmación: "Por tanto, la bondad es la esencia significada bajo otro concepto".

Es imposible que Alberto mantenga dos puntos de vista radicalmente diferentes en este texto, la "tesis de no realidad" junto a la más moderada "tesis de realidad". Él no afirma que la bondad *sea* una relación meramente conceptual, precisamente porque no afirma que la unidad *sea* una negación. La unidad es el ente significado bajo una negación ("ente indiviso"), la bondad es el ente significado bajo una relación. Lo que Alberto formula en las dos primeras proposiciones de su argumento no es sino su visión general de que las relaciones entre los trascendentales están marcadas por la identidad y la diferencia. Existe una identidad *real* entre ente, unidad, verdad y bien; son convertibles según sus supuestos. Podría hablarse aquí de la "tesis de realidad". Existe, no obstante, una diferencia *conceptual* entre los trascendentales, ya que sus *rationes* son diversas. A este respecto, los otros trascendentales añaden algo a "ente".

Que el planteamiento de Alberto deba interpretarse en este sentido se comprueba por el final del texto (sección 7), en el que recapitula los resultados de su análisis. Se llama "entidad" (*entitas*) de una cosa porque esa cosa tiene ser (*esse*); ésta es la primera concepción del intelecto. La "unidad" es la misma esencia o forma a la que se añade el modo de indivisibilidad. La misma forma es la "verdad" del sujeto en virtud de la relación con la primera Idea, a la que imita; y es la "bondad" del sujeto en virtud de la relación con el primer eficiente y causa final. Alberto justifica la corrección de su planteamiento haciendo notar lo absurdo de la posición contraria. Si la esencia fuese buena o única, no por medio de la misma forma sino en virtud de alguna forma añadida, entonces, nuevamente, esa forma añadida sería buena o única, no por sí misma sino por otra forma, y se plantearía, así, un proceso al infinito. Por consiguiente, la primera esencia no sería enteramente buena o única[106]. Bondad y unidad perderían su carácter trascendental.

---

[106] Alberto Magno, *Super De divinis nominibus*, c. 4, n. 5 (ed. Simon, p. 116): "unde dicimus, quod entitas rei dicitur, secundum quod in se consideratur res per eam esse habens, prout est prima conceptio intellectus. Unitas vero est eadem essentia sive forma cum modo indivisibilitatis, et eadem est veritas subiecti relatione ad ideam primam, quam imitatur, et bonitas subiecti relatione ad primum efficiens finale. Si enim essentia esset bona vel una per aliquam formam additam, tunc iterum illa esset per aliam, et sic in infinitum iretur, et prima res non tota esset bona vel una".

La observación concluyente de Alberto indica que su sistematización de los trascendentales tiene un tono polémico. Este propósito es también manifiesto por la inusual estructura de la *quaestio*: "¿cómo se relaciona el bien con el ente"? Tras cuatro argumentos que proponen que el bien añade algo al ente, siguen tres argumentos *contra*. El segundo argumento es relevante para la respuesta de Alberto a la cuestión. Dice: aquello en que consiste la entera razón (*tota ratio*) en la relación con algo extrínseco, no añade una forma que se apoye en el sujeto. Éste es el caso especial cuando la relación no obtiene una cosa a partir de un cambio en la cosa misma; por ejemplo, en una columna la relación de estar-a-la-derecha, no es una forma añadida a la esencia de una columna. Ahora bien, la entera razón de bueno consiste en la relación con algo extrínseco, por eso llamamos a los entes "buenos", porque son a partir del bien. Por tanto, el bien no añade una forma que se apoye en el sujeto[107].

La solución de la cuestión toma como punto de partida la visión de "algunos" autores (*quidam*)[108], quienes, a diferencia del objetor, afirman que el "bien" añade algo al "ente"; a saber, un tipo de forma participada de la bondad de la primera causa. Al segundo argumento *contra*, responden que "uno no llama a un sujeto 'bueno' en virtud de una relación con algo extrínseco, sino en virtud de alguna forma que permanece en el sujeto". Que uno llame "buenos" a los entes porque son a partir del bien, no debe entenderse en el sentido de que uno los llame "buenos" en virtud de una relación con un bien extrínseco, sino en el sentido de que participan de la forma de bondad de un bien primero, precisamente porque participan de la forma del ser y de la vida[109].

A la solución de *quidam*, Alberto opone su propia solución: "Decimos, sin embargo..." (*Nos autem dicimus*). Contra la posición contraria quiere dejar claro, primero, que "bien", como los demás trascendentales, no añade ninguna realidad, ninguna clase de forma, al "ente"; y, segundo, que el concepto de "bien" consiste en una relación con algo extrínseco. Él aboga por el carácter relacional de "bien" en las secciones 5 y 6. Esta relación no puede ser una relación real, ya que una relación real pone algo en la realidad y añade una forma accidental a un sujeto (sección 4b.1). El bien debe significar una relación conceptual.

---

[107] Alberto Magno, *Super De divinis nominibus,* c. 4, n. 4 (ed. Simon, p. 115).

[108] S. MacDonald, "The Metaphysics of Goodness in Medieval Philosophy before Aquinas", en p. 334 sugiere que esos *quidam* son comentadores de Boecio del siglo XII, como Thierry de Chartres o Clarembald.

[109] Alberto Magno, *Super De divinis nominibus,* c. 4, n. 5 (ed. Simon, p. 115): "ad secundum dicunt, quod bonum non dicitur secundum relationem ad aliquid extra, sed secundum aliquam formam in subiecto manentem. Quod vero dicuntur entia esse bona, quia sunt a bono, non est intelligendum, quod dicantur bona secundum respectum ad bonum, a quo sunt, sed quia inquantum sunt a bono, participant formam bonitatis ab ipso sicut vitae et essentiae et alia huiusmodi".

El argumento de Alberto es consistente, no contradictorio. Eso no significa, sin embargo, que su visión del carácter meramente conceptual de la relación significada por "bien" sea convincente. Alberto afirma que si esta relación no fuera conceptual, el primer principio sería más compuesto, ya que estaría relacionado con todas las cosas. Pero esta consideración no viene al caso. El asunto no es la relación de la primera causa con todos los demás seres, sino la relación inversa. Según Alberto "el bien que es convertible con el ente se dice de algo, porque este algo es a partir del bien". Esta relación es una relación real, una relación de dependencia, no una relación meramente conceptual.

El aspecto problemático de la sistematización que hace Alberto de los trascendentales se pone de manifiesto, incluso más claramente, cuando examinamos la otra sistematización en su comentario al *De divinis nominibus*, en el capítulo quinto. "Ente" es la primera concepción del intelecto y "aquello en lo que el intelecto resolutorio (*intellectus resolvens*) se detiene, cuando reduce una cosa a su predicado más universal"[110].

Pero ¿cómo están relacionados los demás trascendentales con el ente? Alberto menciona tres posibles modos de convertibilidad.

i) El primer modo es según el supuesto (*suppositum*), la naturaleza (*naturam)* y el modo (*modum*). Este tipo de convertibilidad da sinónimos como *mucro* y *ensis*, dos términos latinos para "espada".

ii) El segundo modo es según el supuesto, pero no según la naturaleza. Este tipo obtiene la convertibilidad de "ente" con "verdad" y "bien". "Bien" y "verdad" se predican de todo aquello de lo que se predica el "ente", y a la inversa. Sin embargo, "verdad" y "bien" añaden un modo basado en la afirmación de "ente", a saber, una relación, puesto que un ente es llamado "creado" sólo en virtud de una relación con el ser increado al que es semejante. "Verdad" añade una relación con la Idea, en la medida en que es el principio de conocer; "bien" añade una relación con el fin. Por lo tanto, añaden una razón o naturaleza a "ente" y no son convertibles con él de acuerdo con sus naturalezas[111].

---

110 Alberto Magno, *Super De divinis nominibus,* c. 5, n. 20 solutio (ed. Simon, p. 314): "dicendum, quod esse simpliciter secundum naturam et rationem est prius omnibus aliis; est enim prima conceptio intellectus et in quo intellectus resolvens ultimo stat". Ver también ad5: "esse non sumitur hic pro actu essentiae in supposito, sed pro ipso ente, in quo stat resolutio intellectus. Quamvis enim resolutio compositi in simplex stet in partes componentes, tamen resolutio in magis universale stat in eo quod praedicatur".

111 Alberto Magno, *Super De divinis nominibus,* c. 5, n. 20, ad primum (ed. Simon, p. 314): "quaedam vero [convertuntur] secundum suppositum, sed non secundum naturam, sicut ens cum vero et bono, quia de quibuscumque praedicatur ens, praedicatur bonum et vero et e converso. Sed tamem bonum et verum addunt modum quendam, qui consistit in affirmatione, supra ens, scilicet respectum quendam; dicitur enim creatum tantum per respectum ad ens increatum sicut

iii) El tercer modo es según el supuesto y según la naturaleza, pero no según el modo. Este tipo obtiene la convertibilidad de “ente” con “unidad”. “Unidad” añade a “ente” la noción de “indivisión”. Lo que se añade no es una naturaleza, sino un modo que consiste en una negación. El orden de “ente” a “unidad” está basado en el doble acto de la forma. La forma da el ser, por la cual sucede que algo es un “ente”, y la forma determina la potencialidad de la materia, por la cual sucede que algo es “uno”. Puesto que dar el ser es el acto primario de la forma, ente es anterior a la unidad[112].

En esta segunda sistematización, las adiciones de “verdad” y “bien” a “ente” no se describen ya como relaciones meramente conceptuales. Añaden una *natura*, pero Alberto no deja claro cómo es compatible tal adición real con la trascendentalidad de la verdad y del bien. Otro aspecto notable de su estudio es el desequilibrio entre los fundamentos de la convertibilidad de “ente” con “unidad” y la de “ser” con “verdad” y “bien”. La primera es ontológica, basada en el acto dual de la forma, mientras que la segunda es teológica, basada en la causalidad creadora del primer ser.

Los trascendentales no son sinónimos. No es “nugatorio” decir que ente es unidad, verdad y bien. En la segunda sistematización, Alberto emplea el término *nugatio*, “repetición ineficaz de lo mismo”, una palabra que es utilizada con frecuencia en este contexto por otros autores del siglo XIII[113]. Los otros trascendentales añaden algo al “ente”. La comparación entre las dos sistematizaciones de Alberto muestra que el problema de la adición se agudiza con respecto a la verdad y el bien. Este problema es originado por tomar como punto de partida

---

similitudo ipsius, verum autem addit respectum ad ideam, secundum quod est principium cognoscendi, bonum autem addit respectum ad finem, et ideo addunt naturam quandam supra ens, unde sunt posteriora ipso et non convertuntur cum eo secundum naturam”.

112 Alberto Magno, *Super De divinis nominibus*, c. 5, n. 20, ad primum (ed. Simon, p. 314): “quaedam vero convertuntur secundum suppositum et secundum naturam, sed non secundum modum, sicut unum et ens, quia de quibuscumque dicitur unum et ens et e converso, tamen unum addit modum quendam supra ens […]. Modus tamen, quem addit, non consistit in affirmatione, sed tantum in negatione […]. Et ideo nullam naturam addit supra ens, sed tamen ratione illius modi est posterius ente. Quod sic patet: forma enim et est forma et est terminus potentialitatis materiae, et inquantum quidem est forma, dat esse, inquantum vero est terminus, terminat distinguendo ab aliis. Horum autem actuum prior est dare esse, et ideo ens quod relinquitur ex tali actu, est prius uno”.

113 Alberto Magno, *Super De divinis nominibus,* c. 5, n. 20, ad primum (ed Simon, p. 314): “alioquin essent ens et unum synonyma et haberent eanden expositionem, et esset nugatio, quando unum determinatur per alterum”. Pedro Hispano dio la definición estándar de *nugatio* en su tratado de lógica. Ver *Tractatus called afterwards Summule logicales,* VII, 18 (ed. L. M. de Rijk, Assen, 1972, p. 94): “Nugatio est eiusdem et ex eadem parte inutilis repetitio, ut ‘homo homo currit’ vel ‘homo rationalis’”.

la solución de Felipe el Canciller, en la que la noción de “indivisión” es central. “Verdad” y “bien” añaden algo *positive*, pero ¿cómo ha de ser conceptualizada esta adición positiva? Tomás de Aquino se enfrenta al mismo problema en su propia teoría.

Entre la primera formulación de la teoría de los trascendentales de Felipe el Canciller y los primeros trabajos de Alberto Magno hay apenas veinticinco años. En este periodo la teoría experimentó un gran crecimiento. La tesis de Felipe de que hay cuatro nociones comunes y primarias, ser, unidad, verdad y bien, y que estas cuatro son convertibles entre sí, es adoptada y elaborada por la *Summa fratris Alexandri* y por Alberto Magno. El trabajo de Tomás de Aquino señala una nueva fase del pensamiento trascendental en la Edad Media.

II

ESTUDIO GENERAL DE TOMÁS SOBRE LOS TRASCENDENTALES

Tomás de Aquino nunca escribió un tratado separado sobre los trascendentales. En este aspecto, no se distingue de sus predecesores o de sus contemporáneos. Los primeros estudios sistemáticos de este tema no aparecieron hasta el siglo XVI. Una de las muestras más tempranas es el *Tractatus de transcendentibus* de Crisóstomo Javelli (ca. 1470-1538), que estuvo fuertemente influido por las enseñanzas de Tomás[1]. Sin embargo, de la ausencia de un tratado separado no se puede inferir que la teoría de los trascendentales sea marginal o de importancia menor para Tomás. Tal conclusión sería prematura, como puede aclararse por comparación con otra teoría: la de la participación; Tomás tampoco proporciona un estudio sistemático de esta teoría, pero el carácter fundamental de la idea de la participación en su metafísica ha sido comúnmente reconocida desde los estudios de Cornelio Fabro y L. B. Geiger[2]. Por supuesto, está por demostrar si este caso es comparable con el de la participación. Precisamente uno de los objetivos de este estudio es mostrar que la teoría de los trascendentales es fundamental en el pensamiento de Tomás.

Aunque Tomás escribió varios tratados separados, como el *De ente et essentia*, la mayoría de sus escritos pertenece al género que fue desarrollado en la Edad Media para las discusiones escolares: el género de las *quaestiones*. Una indicación de la centralidad de la teoría de los trascendentales en su pensamiento es el hecho de que él apele a ella y la dé por supuesta al responder a toda clase de cuestiones concretas. Considérense dos ejemplos elegidos al azar de uno de los escritos más tempranos de Tomás: su comentario (en forma de *quaestiones*) a las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

---

1 C. Javello, *Opera Omnia,* I, Leiden, 1580, pp. 458a-469b. Cfr. M. Tavuzzi, “Chrysostomus Javelli (ca. 1470-1538), A Biobibliographical Essay”, *Angelicum*, 1990 (67), pp. 347-378; y 1991 (68), pp. 109-121.

2 C. Fabro, *La nozione di metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d’Aquino*, Milano, 1939, 2ª ed. Turin, 1950; L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d’Aquin*, Paris, 1942, 2 1953.

Al comienzo del primer libro, Tomás analiza la cuestión de si la distinción entre las tres Personas divinas es una distinción real. De acuerdo con Agustín, Padre, Hijo y Espíritu Santo se distinguen entre sí no por algo absoluto, sino sólo por sus relaciones. Puesto que “cosa” significa algo absoluto, parece que las tres Personas no son tres “realidades” (*res*) y que no hay una distinción real entre ellas. Pero en su respuesta, Tomás señala que “cosa” pertenece a los trascendentales (*res est de transcendentibus*) y, en consecuencia, puede decirse tanto de algo que es absoluto como de algo que sea relativo[3]. En el segundo libro, la cuestión plantea “si la misma acción puede ser buena y mala”. La respuesta de Tomás comienza con una proposición basada en una característica esencial de los trascendentales: “unidad y ente son convertibles” (*unum et ens convertuntur*). Esta premisa –para la que no ofrece explicación– es aplicada después a la actividad moral[4]. En otra parte, Tomás propone cierta justificación para este uso. Observa que porque la unidad, como la verdad y el bien, pertenece a los trascendentales, es común a todas las cosas, y, al mismo tiempo, puede aplicarse a las cosas singulares[5].

En varios trabajos, Tomás ofrece también exposiciones explícitas de los trascendentales, pero, normalmente, éstas tratan sobre un trascendental específico, esto es, de la unidad, la verdad o la bondad. Existen tres textos, sin embargo, que poseen un carácter más general y presentan la teoría en su totalidad. Cronológicamente el primer texto es el comentario al primer libro de las *Sentencias*, d8 q1 a3, que data del periodo del bachillerato de Tomás en París (1252-56). Es un texto relativamente corto sobre la cuestión “si el nombre ‘El que es’ es el primero entre los nombres divinos”. Los otros dos textos se encuentran en las cuestiones disputadas *De veritate*, que datan del periodo 1256-59. Son q1 a1: “¿Qué es la verdad?”; y q21 a1: “¿Añade el bien algo al ente?”. Dejamos a un lado el segundo capítulo del *De natura generis*, titulado *De transcendentibus*, puesto que es controvertida la atribución de este trabajo a Tomás[6].

Los textos mencionados servirán como base para nuestra investigación y de ahora en adelante nos referiremos a ellos como los “textos básicos”. Son apro-

---

3 *In I Sent* d2 q1 a5 ad2.

4 *In II Sent* d40 q1 a4.

5 *STh* I q93 a9: “unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari; sicut et bonum et verum”.

6 Ver para la datación de los trabajos de Tomás, J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d’Aquino*, Washington D.C., 1983, pp. 358-405, y para la cuestión de la autenticidad del *De natura generis*, p. 403. El capítulo 2 del *De natura generis* tiene una gran similitud con la exposición de Tomás en el *De veritate* q1 a1. Hay, sin embargo, una excepción importante, que concierne a la definición de *unum*. En el primer trabajo, “uno” es definido en un sentido positivo, mientras que la determinación de Tomás, en *De veritate* y en sus otros trabajos, es negativa.

piados para una introducción general al estudio de Tomás sobre los trascendentales, porque proporcionan una visión de conjunto de su teoría dentro de diferentes contextos argumentativos y revelan los aspectos innovadores de su sistematización. Tomamos el *De veritate* q1 a1 como nuestro punto de partida para este capítulo, porque este texto contiene el estudio más completo de Tomás y permite ver con claridad los intereses que motivaron el pensamiento trascendental. Este artículo ha sido llamado, no sin algo de exageración, "el texto más denso y formal en toda la historia del pensamiento occidental"[7]. No obstante, *De veritate* q1 a1 es, incuestionablemente, un texto "tópico" que requiere un análisis y una aclaración pacientes[8]. El presente capítulo, por lo tanto, sigue la estructura de este texto, incorporando los otros textos básicos dentro de él. En la conclusión (epígrafe II.7) evaluamos el estudio de Tomás y formulamos varias cuestiones que determinan el curso de nuestra investigación en los capítulos siguientes.

1. La resolución en algo primero

La *quaestio* en el *De veritate*, q1 a1, es: "¿Qué es la verdad (*quid sit veritas*)?". El primer punto destacable en este texto es el planteamiento que hace Tomás de esta cuestión. La misma cuestión la abordaron Felipe el Canciller en la *Summa de bono* (c. 2), después Alejandro de Hales en la *Summa theologica* y Alberto Magno en *De bono* (c. 18), pero el planteamiento de estos es diferente al de Tomás. Ellos recogen varias definiciones de verdad de la tradición, para determinar cuál es su *ratio* primaria y cómo se relacionan las diversas definiciones entre sí. El planteamiento de Tomás es más formal y más fundamental: toma la cuestión "¿qué es?" en cuanto tal, como punto de partida, examinando las condiciones de toda investigación sobre qué sea algo.

El método que sigue en este análisis es el de la resolución (*reductio* o *resolutio*) del conocimiento humano y de la ciencia. Ya encontrábamos el término *resolutio* antes, en Felipe y Alberto. Ellos describen los trascendentales como "los primeros", porque la resolución del intelecto termina en estas nociones.

---

7 C. Fabro, "The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of Metaphysics", *International Philosophical Quarterly,* 1966 (6), p. 407.

8 *De Ver* q1 a1 es un texto citado a menudo pero rara vez analizado. Ver S. Breton, "L'idée de transcendantal et la genèse des transcendantaux chez Saint Thomas d'Aquin", en *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui,* Paris, 1963, pp. 45-74; M. D. Jordan, "The Grammar of 'Esse': Re-reading Thomas on the Transcendentals", *The Thomist,* 1980 (44), pp. 1-26. F. Ulrich utiliza el texto para un "desarrollo especulativo" en *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage,* Einsiedeln, 1961, pp. 213-258.

Tomás elabora esta idea en el *De veritate* q1 a1, aplicándole la investigación sobre qué es algo. Su argumento comienza con la tesis de que es necesaria en esta investigación una reducción a los principios, el comienzo del reconocimiento racional:

> "Así como en las materias demostrables debe hacerse una reducción a los principios conocidos por el intelecto *per se*, así también al investigar qué es algo (*quid est*). De otro modo, se caería en un proceso al infinito en ambos casos, con el resultado de que la ciencia y el conocimiento de las cosas perecerían por completo"[9].

En el párrafo inicial se distinguen dos formas de adquirir conocimiento. Una forma es la demostración de una proposición; ése es el orden de la *scientia*, ya que la ciencia en sentido propio es conocimiento sobre la base de la demostración. La otra forma es la investigación acerca de qué es algo; ése es el orden de la *definitio*, ya que la definición establece la esencia o quididad de algo[10]. Los dos órdenes están situados en paralelo (*sicut... ita*), porque ambos requieren una reducción. En la argumentación de Tomás sobre este asunto, permanece implícita una idea que es indispensable para comprender el decurso de su pensamiento. Su razonamiento está formulado más ampliamente en su comentario al *De Trinitate* de Boecio ("comentario" debe tomarse aquí nuevamente en un sentido amplio, puesto que este trabajo es una colección de *quaestiones* independientes, provocadas por el texto de Boecio). La q6 a4, "¿Puede nuestro intelecto entender la forma divina por medio de alguna ciencia teórica?", obliga a Tomás a reflexionar sobre las posibilidades y límites del conocimiento intelectual. El comienzo de su respuesta dice:

> "En las ciencias teóricas siempre procedemos a partir de algo previamente conocido (*ex aliquo prius noto*), tanto para demostrar proposiciones como para encontrar definiciones […].
>
> Pero es imposible partir del infinito en este caso, porque entonces todas las ciencias perecerían, tanto respecto a las demostraciones como respecto a las definiciones, ya que lo infinito no puede ser recorrido […].

---

9 *De Ver* q1 a1: "sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum".

10 En *In de Trin* q6 a4, un texto que examinamos directamente más adelante, se hace una distinción entre dos clases de conocimiento teórico, uno por medio de demostración (*per viam demonstrationis*), el otro por medio de definición (*per viam definitionis*). De acuerdo con Tomás, una definición no puede tener una estructura proposicional, porque no predica algo de algo. Una definición es una *oratio* que significa lo que algo es. Ver *In Post Anal* I lect19 n165; II lect2 n428.

Así, toda investigación de las ciencias teóricas ha de ser reducida (*reducitur*) a algunos principios (*prima*) […]”[11].

La premisa indispensable, implícita en el razonamiento de Tomás en *De veritate*, q1 a1, es que la investigación científica proceda “de algo previamente conocido”. Esta idea básica de la ciencia clásica deriva de aquella parte de la lógica aristotélica que es llamada *analytica* o *resolutoria*[12]. Los *Analíticos Posteriores* comienzan con la afirmación (71a 1): “Toda enseñanza y aprendizaje intelectuales proceden de un conocimiento pre-existente”. Esta obra fue traducido al latín hacia mediados del siglo XII y llegó a ser parte de la educación universitaria a principios del siglo XIII.

La necesidad de un conocimiento pre-existente está ya implícito en la noción de *scientia* cuando la describió Aristóteles en los *Analíticos Posteriores*. La *scientia* se traduce generalmente por “ciencia”, pero realmente en la tradición clásica, el término tiene un sentido mucho más específico que el concepto moderno de ciencia. La *scientia* designa no tanto un sistema de proposiciones como un estado mental o *habitus*, característico de lo que es producido por demostración[13]. La *scientia* es un conocimiento fundado; sólo las conclusiones de silogismos demostrativos son científicamente cognoscibles en sentido propio. Que la *scientia* sea demostrativa significa que al mismo tiempo es derivativa, porque el conocimiento de la conclusión se deriva de proposiciones previamente conocidas, las premisas del silogismo. La *scientia* tiene la estructura de venir “de” o “desde” (*ex*) algo anteriormente conocido[14].

Sin embargo, esta estructura de la ciencia plantea un problema. Si la ciencia deriva de algo anterior, entonces no puede haber conocimiento científico de los principios de la ciencia. Este problema, que en la literatura moderna es llamado el problema del “fundacionalismo”, lo describe el filósofo alemán Hans Albert como “el trilema de Münchhausen”. “Si se pide una justificación para todo,

---

[11] *In de Trin* q6 a4: “in scientiis speculatiuis semper ex aliquo prius noto proceditur, tam in demonstrationibus propositionum, quam etiam in inuentionibus definitionum […]. Hic autem non est possibile in infinitum procedere, quia sic omnis scientia periret, et quantum ad demonstrationes et quantum ad definitiones, cum infinita non sit pertransire; unde omnis consideratio scientiarum speculatiuarum reducitur in aliquia prima”.

[12] *In Post Anal* I, prol.: “et, quia iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi resoluendo in prima principia, ideo pars haec analetica uocatur id est resolutoria”.

[13] *In Post Anal* I lect4: “cum scire nihil aliud esse uideatur quam *intelligere* ueritatem alicuius conclusionis *per demonstrationem*”. Cfr. *In Ethic* VI lect3: “scientia est habitus demonstrativus, id est ex demonstratione causatus”.

[14] Los dos elementos estructurales de la *scientia* –el demostrativo y el derivativo– están indicados por Tomás en *In de Trin* q2 a2: “ratio scientie consistat in hoc quod ex aliquibus notis alia necessario concludantur”.

también se debe pedir una justificación para el conocimiento al cual se han remitido las consideraciones que inicialmente requerían fundamento". Esto lleva a una situación que tiene tres alternativas, todas ellas inaceptables. El trilema es: (1) un proceso al infinito en la búsqueda de fundamentos; (2) un círculo lógico en la deducción; (3) la interrupción del proceso en un punto particular y arbitrario, que conduce inevitablemente al "dogmatismo"[15].

Aunque Aristóteles no está nunca mencionado en el tratado de Alberto, su trabajo muestra que la estructura de la ciencia demostrativa ya había causado en su día un problema relacionado con los fundamentos. En el primer libro de los *Analíticos Posteriores* (c. 3), Aristóteles discute los puntos de vista de sus contemporáneos, y se anticipa a aquel trilema cuando considera el problema de un fundamento último[16].

Una posición afirma que no puede haber *scientia* de nada. Los argumentos que apoyan esta posición toman dos formas. Una variante sostiene que la búsqueda de fundamento conduce a un proceso al infinito; pero el infinito no se puede recorrer, luego nunca se alcanza un principio. Donde no hay un principio, lo posterior no puede ser conocido por medio de lo anterior. La única alternativa parecería ser la interrupción del análisis, detener el proceso de reducción. Esta segunda variante conduce, sin embargo, a la misma consecuencia que la primera, a saber, que no hay conocimiento científico en absoluto. No puede haberlo porque los principios de los que se derivan las conclusiones permanecen incognoscibles, ya que ellos mismos no están demostrados. La otra posición de la que habla Aristóteles mantiene que puede haber *scientia* de todo sobre la base de que puede darse un argumento circular para todo, lo que es decir que las proposiciones pueden ser demostradas la una a partir de la otra.

Aristóteles se opone a ambas posiciones. Rechaza la concepción de que todo sea científicamente cognoscible. La prueba circular es una *petitio principii*; pues en el razonamiento lo mismo funciona primero como principio y después como conclusión, y viceversa. Aristóteles rechaza también la concepción de que nada puede ser conocido por medio de *scientia.* Sin embargo sí reconoce la imposibilidad de un proceso al infinito. A este punto de vista es al que se refiere Tomás en el *De veritate*, q1 a1: la consecuencia de un proceso al infinito es que

---

15 H. Albert, *Treatise on Critical Reason*, Princeton, 1985, p. 18.

16 Para la teoría de la ciencia de Aristóteles, ver Richard D. McKirahan, *Principles and Proofs, Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton, New Jersey, 1992. Cfr. J. A. Aertsen, "Der Satz vom Widerspruch in der mittelalterlichen Philosophie: Baron von Münchhausen, Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues", en K. Jacobi (ed.), *Argumentationstheorie, Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, Leiden, 1993, pp. 707-727; S. MacDonald, "Theory of Knowledge", en N. Kretzmann y E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, 1993, pp. 160-195.

la ciencia perece. La reducción debe llegar a un fin, pero Aristóteles otorga para esta necesidad una conclusión diferente a la de sus oponentes (y a la de Hans Albert en nuestros tiempos). Si la resolución es interrumpida en un punto arbitrario, entonces el resultado no es un conocimiento científico sino hipotético, que descansa en la mera suposición de que las premisas son verdaderas. La reducción debe terminar en algo que sea realmente primero. Este principio ya no es conocido a través de otra cosa, sino *per se*, en virtud de sí mismo, inmediatamente. Por lo tanto, no es susceptible de demostración.

La conclusión de Aristóteles es que no puede haber *scientia* de todo. No todo conocimiento humano es demostrativo; debe ser diferenciado. El conocimiento de un principio es de naturaleza diferente al conocimiento de una conclusión, es un *habitus* diferente que el del conocimiento basado en la demostración; es *intellectus*[17]. La intuición de los principios es el fundamento para el conocimiento de las conclusiones, ya que lo que es *per se* es siempre la causa de lo que es *per aliud*[18].

El razonamiento de Tomás en el *De veritate*, q1 a1, es un sucinto resumen de la teoría de la ciencia de Aristóteles. El razonamiento sigue siendo puramente formal en el sentido de que el texto no indica realmente cuál es el primer principio, el fundamento de la *scientia*. El primer texto básico, sin embargo, *In I Sententiarum*, d8 q1 a3, proporciona una respuesta definitiva. Ésta incluye el axioma: "los contradictorios no son simultáneamente verdaderos". Que este principio sea el primero no es "dogmatismo", puesto que es la base de toda expresión y argumento. El principio de contradicción es llamado por Aristóteles, en el cuarto libro de la *Metafísica* (c. 3, 1005b 14), "aquello que no presupone nada", el *anhypotheton* del pensamiento humano (cfr. epígrafe III.7). Si éste fuera negado, sería incomprensible cómo podría haber un discurso inteligible (c. 4, 1006a 21 ss.).

El núcleo del pasaje que abre el *De veritate*, q1 a1, es el paralelismo planteado entre el orden de la *scientia* y la realización de definiciones. También es necesaria, para este segundo ámbito, una resolución a algo primero. Al investigar qué es algo, se debe proceder del mismo modo que en el conocimiento demostrativo[19]. En Aristóteles no se encuentra explícitamente esta idea, pero ella es esencial en la argumentación de Tomás. Él extiende la resolución de las proposiciones a los primeros principios –conocida desde los *Analíticos Posteriores*–, al conocimiento de las definiciones.

---

[17] *In Post Anal* I lect7: "scientia est conclusionum et intellectus principiorum". Cfr. *STh* II-II q1 a4.

[18] Para Aristóteles, ver *Anal. Post.*, I, c.3. Para Tomás, ver *In Post Anal* I lect7.

[19] *Quodl* VIII q2 a2: "eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscuiusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones".

El conocimiento de la esencia de algo requiere también un conocimiento anterior; está derivado también de algo conocido previamente, ya que una definición se forma a partir del concepto de género y diferencia. Quien desea saber qué es un "hombre", reduce lo que ha de ser definido a algo que sea más general y, por tanto, anterior, a saber, "animal". En uno de sus *Quodlibeta* (VIII, q2 a2) Tomás presenta dos ejemplos de la necesidad del conocimiento previo al investigar qué es algo. Quien sabe qué es la *música*, antes debe saber qué es el "arte" y qué es "cantar". Lo mismo se afirma en relación con el lenguaje religioso: no podemos comprender qué es la caridad (*caritas*) ("un don de Dios por el cual el espíritu se une con Dios") si no tenemos un conocimiento previo de lo que es un "don", de lo que es "espíritu" y de lo que es "unión".

Sin embargo, la resolución a algo previamente conocido no puede proceder indefinidamente. Un proceso al infinito haría imposible la formación de definiciones. La reducción de qué es algo llega a un fin en "las primeras concepciones del intelecto humano", que son las primeras porque ya no son comprendidas a partir de otra cosa. Todas las definiciones deben reducirse a estas primeras concepciones[20].

Se podría preguntar cuál es la naturaleza de esta resolución. ¿Está Tomás apuntando hacia un análisis lógico de conceptos, una especie de reconstrucción del "árbol de Porfirio", a través de una reducción al género más general? Oeing-Hanhoff ha propuesto que –de acuerdo con Tomás–, el análisis de conceptos pertenece a la dialéctica. Por medio de un proceso dialéctico, no es ciencia lo que se obtiene, sino creencia u opinión (*fides uel opinio*). Consecuentemente, el resultado de la *resolutio* en el *De veritate*, q1 a1, es opinión, un conocimiento que es dialécticamente probable, pero todavía no científicamente cierto[21]. Sin

---

[20] *In de Trin* q6 a4: "omnis consideratio scientiarum speculatiuarum reducitur in aliqua prima, quae quidem homo non habet necesse addiscere aut invenire, ne oporteat in infinitum procedere, sed eorum notitiam naturaliter habet. Et huiusmodi sunt principia demonstrationum indemonstrabilia […], et etiam primae conceptiones intellectus, ut entis, et unius, et huiusmodi, in quae oportet reducere omnes definitiones scientiarum praedictarum". *Quodl* VIII q2 a2: "De quibus etiam quid sint, scire non possumus, nisi resolvendo in aliqua prius nota; et sic quousque perveniamus usque ad primas conceptiones humani intellectus, quae sunt omnibus naturaliter notae".

[21] L. Oeing-Hanhoff, "Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter", en *Die Metaphysik im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, 2), Berlin, 1963, p. 79. Cfr. *In Post. Anal.* prol.: "Per huiusmodi enim processum [*scil*. rationis], quandoque quidem, etsi non fiat sciencia, fit tamen fides vel opinio […] et ad hoc ordinatur topica sive dyalectica". Ver también del mismo autor, "Metaphysik, Thomas von Aquin", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* V, Darmstadt, 1980, pp. 1221-1222. L. Honnefelder está de acuerdo con esta interpretación: "Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik

embargo, esta interpretación entra en conflicto con el propósito de la exposición de Tomás. Él traza un paralelismo entre la resolución de proposiciones a principios evidentes en sí mismos, y la resolución de definiciones a concepciones primeras. El término final de ambas reducciones no es un conocimiento probable, sino una primera intuición que es condición de que haya *scientia*. El análisis en *De veritate*, q1 a1, es una resolución del conocimiento.

El método que utiliza Tomás en *De veritate*, q1 a1, no se encuentra en ninguno de los otros dos textos básicos. Lo fascinante de este texto es que la teoría de los trascendentales se prepara por medio de una reducción a lo que es el fundamento del conocimiento y de la ciencia. Este planteamiento podría ser llamado "trascendental" en el sentido kantiano, porque según Kant, en la ciencia trascendental la cuestión ya no es ir hacia delante, sino ir hacia atrás[22]. La *resolutio* de Tomás es una vuelta a aquel principio que está presupuesto en todo conocimiento.

2. Lo primero conocido: el ente (*ens*)

Pero ¿cuál es la primera concepción del intelecto humano, el término final de la resolución? El siguiente pasaje del *De veritate*, q1 a1, nos ofrece la respuesta:

> "Aquello que el intelecto concibe primero, como lo más conocido, y en el que se resuelven todas sus concepciones, es el ente (*ens*), como Avicena dice en el comienzo de su *Metafísica*"[23].

La tesis de que el ente es lo primero conocido la encontramos también en Alejandro de Hales y Alberto Magno. Tomás lo repite en varios lugares a lo largo de su obra[24]. Volveremos más tarde a las importantes implicaciones de la primacía del ente para la teoría de los trascendentales. Ahora queremos llamar la atención sobre un aspecto particular. A partir de la tesis de que el ente es la

---

im 13./14. Jahrhundert", en J. P. Beckmann et al. (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, 1987, p. 173.

22 I. Kant, *Reflexionem zur Metaphysik*, 5075 (Akademie-Ausgabe vol. XVIII, Berlin, 1928, p. 80).

23 *De Ver* q1 a1: "illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae".

24 *In I Sent* d8 q1 a3; *De Ver* q21 a1; q21 a4 ad4; *De Ente et Es*, prol.; *De Pot* q9 a7 ad15; ad8 y 9 (en contr.); *STh* I q5 a2; q11 a2 ad4; I-II q55 a4 ad1; q94 a2; *In Met* I lect2 n46; IV lect6 n605; X lect4 n1998; XI lect5 n2211.

primera concepción, Tomás llega a la conclusión de que el ente es el objeto propio del intelecto, y es por tanto el *primum intelligibile*, del mismo modo que el sonido es el *primum audible*[25]. El sonido es el aspecto formal básico para que algo sea audible y capaz de ser un objeto para el sentido del oído. La misma relación existe entre ente e intelecto.

El ente es lo básico para que las cosas sean capaces de ser conocidas por un intelecto, es la condición previa y necesaria para todo objeto inteligible, puesto que algo es inteligible en la medida en que tiene ser. Que el ente sea lo primero conocido es, para Tomás, al mismo tiempo una afirmación fundamental sobre la relación entre el hombre y la realidad.

La tesis de que el "ente" es la primera concepción del intelecto está apoyada en una referencia al filósofo árabe Avicena, y no, como se podría esperar, en Aristóteles. Alberto Magno, en su *Comentario a las Sentencias*, había afirmado (cfr. epígrafe 4 de la Introducción) que el Filósofo mantiene que el ente y la unidad son antes que todas las cosas, mientras que niega que la verdad y el bien sean disposiciones concomitantes con el ente. La explicación de Alberto fue que Aristóteles consideraba el ente sólo en la medida en que el intelecto "se detiene en él", resolviendo lo posterior en lo anterior. Tomás, sin embargo, no sigue la interpretación de Alberto. La idea de que la *resolutio* de la pregunta relativa a qué es algo, termine en el "ente" como la primera concepción del intelecto, representa para él, respecto a Aristóteles, un cambio de perspectiva.

Aristóteles trata al final de los *Analíticos Posteriores* el modo en que puede formarse una definición de algo. El proceso no puede ser interminable; los predicados esenciales de los que una definición está constituida no son ilimitados. El ascenso al predicado más general termina en los *genera generalissima*, las categorías del ente[26]. Esta conclusión es completamente coherente en el horizonte en el que se plantea el tema de las definiciones, porque el ente mismo no es género (cfr. epígrafe II.3) y no forma parte de la definición de algo. Con la tesis de que el "ente" es la primera concepción del intelecto a la que todas las definiciones deben reducirse, Tomás da un paso más allá de Aristóteles, y él es consciente de haberlo hecho. No se refiere al "Filósofo" en este contexto, sino a Avicena. Esta referencia no se hace sólo en *De veritate*, q1 a1, sino también en q21 a1, y está implícito, como veremos, en el primer texto básico, *In I Sententiarum*, d8 q1 a3.

---

[25] *STh* I q5 a2: "primo autem in conceptione intellectus cadit ens […]. Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile".

[26] Aristóteles, *Post. Anal.*, I c19-22 (Tomás de Aquino, *In Post Anal* I lect31-36). Cfr. *De An* I lect8: "definitiones etiam habent principium et finem, quia non est ascendere in infinitum in generibus, sed accipitur quasi primum genus generalissimum, nec etiam descendere in infinitum in speciebus, sed est stare in specie specialissima".

No encontramos esta referencia explícita a Avicena entre los predecesores de Tomás. Llama la atención sobre las aportaciones árabes que tiene la teoría de los trascendentales. El texto al que se refiere Tomás, el capítulo quinto del primer tratado de la *Metafísica* de Avicena, tiene una influencia decisiva en un gran número de pensadores medievales[27]. Comparando la exposición que da Tomás en *De veritate,* q1 a1, con el estudio de Avicena, descubrimos semejanzas y diferencias.

La idea con la que comienza el argumento en el *De veritate* está tomada del *Avicenna latinus*. El paralelismo que Tomás reconoce entre el orden de demostración y el orden de definición es planteado por Avicena, para justificar su visión de que hay nociones primarias. Estas nociones son "cosa" (*res*), "ente" (*ens*) y "lo necesario" (*necesse*). Ellas se inscriben en el alma por una primera impresión y no son adquiridas a partir de otras y mejores nociones conocidas. Avicena afirma que precisamente porque hay principios primeros, conocidos por sí mismos, tanto en el campo del asentimiento (*credulitas*), como en el de la concepción (*imaginatio*), hay principios que son concebidos *per se*. Si se quisiera indicar a alguien estos principios, hacerlo no sería entonces convertir lo desconocido en conocido, sino únicamente llamar la atención sobre ellos, o traerlos a la mente por medio de un signo. La posición que mantiene que toda concepción requiere de una concepción anterior conduciría, o a un proceso al infinito, o a una circularidad. Lo más apropiado para ser concebido por sí mismo es lo común a todas las cosas, como "cosa", "ente" y "uno"[28].

---

27 Cfr. E. Gilson, "Avicenna et le point de départ de Duns Scot", *Archives d'Historie Doctrinale et Littéraire du Moyen Age,* 1927 (2), pp. 89-149, esp. 107-117.

28 Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima siue scientia divina,* I, c. 5 (ed. S. Van Riet) Louvain/Leiden, 1977, pp. 31-33: "dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se, sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea […]. Similiter in imaginationibus sunt multa quae sunt principia imaginandi, quae imaginantur per se, sed, cum voluerimus ea significare, non faciemus per ea certissime cognoscendi ignotum, sed fiet assignatio aliqua transitus ille per animam nomine vel signo quod aliquando in se erit minus notum quam illud, sed per aliquam rem vel per aliquam dispositionem fiet notius in significatione. Cum igitur frequentaveris illus nomen vel signum, faciet animam percipere quod ille intellectus transiens per animam est illud quod vult intelligi et non aliud, quamvis illud signum non faciat sciri illud certissime. Si autem omnis imaginatio egeret alia praecedente imaginatione, procederet hoc in infinitum ver circulariter. Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa, sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum, et cetera". Cfr. M. E. Marmura "Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of his al-Shifa", en R. M. Savory y P. A. Agius (eds.), *Logos Islamikos. Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, Toronto, 1984, pp. 219-239; I. Craemer-Ruegenberg, "'Ens est quod primum cadit in intellectu'. Avicenna und Thomas von Aquin", en U. Tworuschka (ed.), *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident* (Festschr. A. Falaturi), Cologne/Viena, 1991, pp. 133-142.

La diferencia más notable entre la exposición de Tomás y la de Avicena es que éste último nombra *tres* nociones primarias, “cosa”, “ente” y “lo necesario”, y el primero el trío “cosa”, “ente” y “unidad”. El argumento con el que comienza el *De veritate,* q1 a1, concuerda también con esta pluralidad de “primeros”, cuando habla de una resolución en “principios”. Sin embargo, Tomás reduce el trío de Avicena a sólo *un* concepto: “ente”. No obstante, no hay una oposición absoluta aquí, ya que Tomás, en *De veritate*, q1 a1, introduce “cosa” y “unidad”. Sólo es completamente ignorado por él “lo necesario” de Avicena. En otros escritos, Tomás habla de “primeros” en plural: “Las primeras concepciones del intelecto, como ente y unidad” (*In Boethii De Trinitate*, q6 a4), “concepciones conocidas por todos, como el ente, la unidad y el bien” (*Quodlibet*, VIII q2 a2). En *De potentia*, q9 a7 ad6, menciona incluso cuatro *prima* (ente, unidad, verdad y bien). Pero aun cuando Tomás reconoce una pluralidad de “primeros”, el “ente” claramente tiene prioridad: es el primero entre iguales, el *maxime primum*[29]. La primacía del ente no se mantiene, sin embargo, en Avicena.

Otra diferencia es que Avicena dice que las nociones primarias “se inscriben en el alma por una primera impresión (*impresione*)”, mientras que Tomás emplea el término *conceptio.* La visión emanacionista del mundo que tiene Avicena es el fundamento de su terminología; él considera las nociones primarias como emanaciones directas del Intelecto agente cósmico. Al contrario, el término “concepción” expresa la actividad interna del intelecto humano cuando forma las primeras nociones. Lo que el intelecto comprende está formado en el intelecto, y por analogía con la “concepción” en el ámbito de la generación natural, es llamado la concepción del intelecto[30]. La *conceptio* del ente no se desarrolla con mayor amplitud en *De veritate*, q1 a1.

Lo mismo se mantiene para la tesis central de este texto; Tomás no presenta ningún argumento para la primacía del ente. ¿En qué sentido puede ser un primero entre los *prima*? Él dice más sobre esto en *In I Sententiarum*, d8 q1 a3, el texto básico que trata del orden entre los nombres divinos. Afirma que los nombres “ente”, “bien”, “unidad” y “verdad” preceden a los otros nombres divinos por lo que se refiere a la comprensión. Su primacía es consecuencia “de su comunidad (*comunitas*)”. Después procede a comparar los nombres entre sí, y respecto a sus conceptos. Su argumento es como sigue:

> “Por tanto, el ente es simple y absolutamente anterior a los otros. La razón es que el ente está incluido en el concepto de los otros, pero no a la inversa. Por ello lo primero que cae en la concepción (*imaginatione*) del intelecto es el ente, sin el cual nada puede ser aprehendido por el intelecto. Al igual que lo primero que cae en el asentimiento (*credulitate*) del intelecto son los prime-

---

[29] *De Pot* q9 a7 ad6.

[30] Cfr. *Comp Theol* I, 38.

> ros axiomas, y especialmente éste: 'los contradictorios no son simultáneamente verdaderos'. Por lo tanto, todas las demás [concepciones] están incluidas de alguna manera en el ente, de un modo unido e indistinto, como en su principio"[31].

Aunque Avicena no está mencionado explícitamente, es manifiesta la influencia de su *Metafísica* en este texto. Ésta aparece no sólo por la idea del paralelismo entre el orden de la demostración y el del concepto, sino también, especialmente, por los términos empleados para indicar los dos órdenes, *credulitas* e *imaginatio*, que se toman literalmente prestados del *Avicenna latinus*[32]. Un elemento nuevo en este texto es la argumentación de Tomás sobre la primacía del ente –aquí presente, aunque muy resumida–. Pues "ente" está incluido en todas y cada una de las cosas que se aprehenden[33].

Lo primero conocido es llamado lo más conocido (*notissimum*) en *De veritate*, q1 a1. El ente nos es tan familiar que normalmente permanece oculto que el conocimiento humano sea principalmente una concepción del ente. Sólo en un análisis reflexivo, en la *resolutio*, llega a quedar claro que "sin el ente nada puede ser aprehendido por el intelecto". El ente, "aquello que es", es el punto arquimediano del pensamiento de Tomás.

3. El problema de la adición al ente

A partir de la tesis de que el ente es lo primero conocido, Tomás traza inmediatamente una conclusión en *De veritate*, q1 a1: "consecuentemente todas las demás concepciones del intelecto deben adquirirse por una adición al ente". Tras haber seguido el camino del análisis, la *resolutio*, toma ahora la dirección

---

31 *In I Sent* d8 q1 a3: "et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis. Cujus ratio est, quia ens includitur in intellectu eorum, et non e converso. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quod nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio".

32 Tomás era consciente de los elementos árabes de su terminología. Ver *De spirit Creat* a9 ad6: "has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III *de Anima* [c. 6]. Unam scilicet quam vocat *intelligentiam indivisibilem*, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicuius rei, et hanc Arabes vocant *formationem*, vel *imaginationem per intellectum*. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant *credulitatem* vel *fidem*".

33 Cfr. *STh* I-II q94 a2: "nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit".

contraria, la de la “síntesis”. Se plantea ahora, sin embargo, un problema: ¿cómo es posible una adición al ente? Los modos habituales de adición son inconcebibles en este caso:

> “Nada, sin embargo, puede añadirse al ente como si fuera extrínseco a él, en la manera en que una diferencia se añade a un género, o un accidente a un sujeto, porque toda la naturaleza es esencialmente ente. Por esta razón, el Filósofo en *Metafísica,* III, prueba que el ente no puede ser un género”[34].

El problema que plantea la adición al ente es, en esencia, el problema de Parménides: ¿cómo puede diferenciarse el ente? Tal factor diferenciador tendría que residir fuera del ente, pero fuera del ente no hay nada. La conclusión de Parménides es, por tanto, que el ente es uno. Contra este argumento Tomás objeta, en su comentario a la *Metafísica*, que tal punto de vista presupone que el ente tenga una naturaleza y *ratio*, como si fuera un género. Sin embargo, este punto de vista es incorrecto, porque el ente no es un género[35]. La última idea es también central en el pasaje citado de *De veritate,* q1 a1.

Aristóteles desarrolla la tesis de que el ente no es género enfrentándose a los platónicos en el tercer libro de su *Metafísica* (c. 3, 998b 17-28), el libro de las aporías. La séptima aporía tiene que ver con la cuestión de si los primeros géneros son los principios de las cosas. Si los géneros más altos son principios, entonces eso se mantiene en especial para el ente y la unidad, puesto que, según los platónicos, son los *communissima*; se predican de todas las cosas. Pero Aristóteles afirma que es imposible que ente y unidad sean géneros. El núcleo de este argumento es que si “ente” fuera un género (y lo mismo es cierto si se habla de la “unidad”), tendría que encontrarse una diferencia que restringiera el ente en varias especies. Sin embargo, ninguna diferencia participa de la esencia de un género, porque entonces un género estaría incluido dos veces en la definición de la especie. La diferencia está fuera de la esencia del género. Sin embargo, no hay en absoluto ninguna diferencia que esté fuera del ente, porque lo que está fuera del ente es nada, y el no-ente no puede ser una diferencia. Por tanto, ente no puede ser un género[36].

---

34 *De Ver* q1 a1: “sed enti non potest addi aliquid quasi extranea, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde probat etiam Philosophus in III *Metaphys.* quod ens non potest esse genus”.

35 *In Met* I lect9 n139: “sed in hoc decipiebantur, quia utebantur ente quasi una ratione et una natura sicut est natura alicuius generis; hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus, sed multipliciter dicitur de diversis”.

36 *In Met* III lect8 n433; *CG* I c25; *STh* I q3 a5; *In Met* V lect9 n889. Cfr. R. McInerny, *Studies in Analogy*, The Hague, 1968, pp. 44-50.

Pierre Aubenque afirma que el argumento de Aristóteles es de carácter puramente negativo. La tesis de que el ente no es un género expresa que la universalidad del ente está vacía y que no aporta nada a la definición de algo. "Ente" es un signo de carencia, *ni siquiera* es un género. Por lo tanto, Aubenque rechaza la interpretación positiva que da Tomás a esta tesis en *De veritate*, q1 a1, según la cual el ente no es un género porque no se le puede añadir ninguna diferencia; el ente incluye todas las diferencias: "toda naturaleza es esencialmente ente"[37].

Para comprender la interpretación de Tomás, es importante recordar que su perspectiva en *De veritate* q1 a1, es diferente de la que tiene Aristóteles. Su preocupación es la resolución del conocimiento intelectual en algo primero. La primera concepción del intelecto es el ente; "todas las demás concepciones están incluidas, de alguna manera, en el ente, unitaria e indistintamente" (*In I Sententiarum,* d8 q1 a3). Tomás llama a veces al ente, género, en un sentido amplio, porque guarda cierto parecido con un género por su comunidad (*communitas*). En sentido estricto, sin embargo, ente no es un género, sino que pertenece a los *transcendentia*[38]. Por tanto, la proposición de Aristóteles de que el ente no es un género, formula en sentido negativo la generalidad especial del ente, que Tomás expresa positivamente por medio de la trascendentalidad del ente. Pero ¿cómo puede añadirse algo al ente?

El tercer texto básico, *De veritate,* q21 a1 ("Si el bien añade algo al ente"), comienza con un análisis sistemático de este problema. Se distinguen tres modos en los que algo puede ser añadido a otra cosa. (*i*) Algo añade una cierta realidad que está fuera de la esencia de la cosa a la que se añade. Un ejemplo de este modo es la adición del accidente "blanco" a "cuerpo". (*ii*) Algo se añade a otra cosa contrayéndola y determinándola (*per modum contrahendi et determinandi*). Por ejemplo, "hombre" añade algo a "animal", pero no en el sentido de que haya en "hombre" alguna realidad que esté completamente fuera de la esencia de "animal". "Animal" es contraído por este modo de adición, porque lo que está contenido determinada y realmente en el concepto de "hombre", está contenido implícita y, por así decirlo, potencialmente, en el concepto de "animal". (*iii*) Algo se añade a una cosa solamente en la razón, como en el caso de la adición de "ciego" a "hombre". Lo que se añade, la ceguera, no es una naturaleza real, sino sólo un ente de razón, a saber, una privación, una carencia en el orden

---

[37] P. Aubenque, *Le probléme de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, 1962, pp. 229-232.

[38] *In II Sent* d34 q1 a2 ad1: "sic neque bonum neque malum sunt genera, sed sunt in transcendentibus quia bonum et ens convertuntur". Cfr. *De Malo* q1 a1 ad11: "prout genus dici potest id quod genera transcendit, sicut ens et unum; *In Met* IV lect4 n583; *In Met* X lect8 n2092: "Sed est quasi genus, quia habet aliquid de ratione generis, inquantum est communis".

real. Pero esta adición al concepto de "hombre" es contraída, ya que no todos los hombres son ciegos[39].

La pregunta ahora es cuál de estos tres modos puede estar incluido en una adición al "ente universal" (*ens universale*). El primer modo, la adición de algo real, se excluye, porque no hay ninguna cosa natural que esté "fuera de la esencia del ser universal". Por supuesto, según este modo, algo puede ser añadido a algún ente *particular*. En el segundo modo, en la adición por contracción y determinación, hay ciertas cosas que se añaden al ente, ya que el ente es contraído por las diez categorías (*genera*). Cada una de las categorías añade algo al ente, ya que ellas significan un modo determinado de ente. La exposición del tercer modo, la adición de algo puramente conceptual, en *De veritate*, q21 a1, se centra en la adición del bien al ente. El bien no puede añadir algo al ente según el segundo modo de adición, porque el bien está dividido, como el ente, en las diez categorías y debe, por tanto, añadir al ente algo meramente conceptual[40].

Durante la exposición de Tomás se va haciendo cada vez más claro cómo es posible una ulterior determinación de la concepción de "ente" por medio de una adición. El ente no puede ser diferenciado de algo que resida fuera del ente, ya que el ente no excluye nada. Una determinación ulterior del ente sólo es posible como una expresión o explicación de lo que está contenido en el ente de modo implícito e indefinido. Esta explicación interna está cuidadosamente formulada por Tomás en *De veritate*, q1 a1.

Otros conceptos pueden añadir algo al ente sólo en el sentido de que expresan un modo de ser que todavía no está expresado por el mismo término "ente". La noción crucial que Tomás introduce aquí es *modus essendi*. La determinación de ente no ocurre por diferenciaciones externas, sino por sus modos internos. La adición al ente es una explicación *modal*. Esta explicación puede producirse de dos maneras. Una es que el modo expresado es algún modo *especial* de

---

39 *De Ver* q21 a1. Ver en particular: "tripliciter potest aliquid super alterum addere: uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essetiam illius rei cui dicitur addi […]. Alio modo dicitur aliquid addere super alterum per modum contrahendi et determinandi […]. Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum, quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius, quod tamen nihil est in rerum natura sed in ratione tantum, sive per illud contrahatur id cui dicitur addi sive non".

40 *De Ver* q21 a1: "non autem potest esse quod super ens universale aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri additio super aliquod ens particulare; nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis quamvis aliqua res sit extra essentiam huius entis. Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere super ens quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens, non quidem aliquod accidens vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis sed determinatum modum essendi qui fundatur in ipsa existentia rei. Sic autem bonum non addit aliquid super ens, cum bonum dividatur aequaliter in decem genera ut ens, ut patet in I Ethicorum".

ser. Éste se corresponde con el segundo modo de adición señalado en *De veritate,* q21 a1, pues el ente es contraído y determinado en este modo. La otra, es que el modo expresado es un modo *general* consiguiente a todo ente, una manera que debe corresponderse con el tercer modo de adición señalado en *De veritate,* q21 a1[41]. En este caso se explica que algo pertenezca al ente como tal. Ambas explicaciones modales demandan un examen más profundo.

4. Explicación de los modos especiales del ente: las categorías

La explicación de los modos especiales del ente tiene lugar en y por medio de los diez géneros más altos, que Aristóteles llamó categorías. Ellas forman las primeras determinaciones del ser, pues las categorías contraen el ser de alguna naturaleza o esencia[42]. En *De veritate,* q1 a1, Tomás recalca el carácter ontológico de estos géneros más altos. El ente se encuentra en "diferentes grados de entidad", a los que corresponden modos diferentes de ser. Los diferentes géneros de las cosas se toman a partir de estos modos. Tomás elabora esto sólo para la sustancia, la primera categoría. El modo especial de ente, expresado por el nombre "sustancia", es ente subsistente, ser por sí (*per se*)[43]. Deja que el lector concluya qué es lo característico de las otras categorías, las que tienen ser sólo en otro (*in alio*). Expresan diversos modos accidentales de ser.

En dos lugares de su obra, en sus comentarios a la *Metafísica* y a la *Física*, Tomás presenta una especie de "deducción" y justificación filosófica de las categorías[44]. En ambos textos, deriva los modos categoriales del ente apelando a los diversos modos de predicación. El primer texto comenta la división en categorías del ente que existe fuera de la mente, hecha por Aristóteles. Tomás ex-

---

[41] *De Ver* q1 a1: "sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur, quod dupliciter contingit. Uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis […]. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens". C. Fabro, "The Transcendentality of *Ens-Esse*", p. 409, afirma que la primera adición es aristotélica, la segunda platónica o neoplatónica. La última afirmación no me parece correcta.

[42] Cfr. *STh* I q5 a3 ad1.

[43] *De Ver* q1 a1: "uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis secundum quos accipiuntur diversi modi essendi et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera: substantia enim non addit super ens aliquam differentiam quae designet aliquam naturam superadditam enti sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens, et ita est in aliis generibus".

[44] Cfr. J. F. Wippel, "Thomas Aquinas's Derivation of the Aristotelian Categories (Predicaments)", *Journal of the History of Philosophy,* 1987 (25), pp. 13-34.

plica esta división y observa –como hace en *De veritate*, q1 a1–, que el ente no puede contraerse en algo determinado, en el sentido en que un género se contrae a las especies por diferencias, ya que el ente no es un género. El ente, por lo tanto, se contrae a sus diversos géneros de acuerdo con los diferentes modos de predicación. La justificación para este procedimiento es que los modos de predicación dependen de los modos de ser, "ellos siguen a los diferentes modos de ser". Hay tantos modos de predicar el ente "cuantos hay de decir que algo es"[45].

La misma idea se plantea en el comentario a la *Física*. El ente se divide en diez predicamentos o categorías según los diversos modos de ser. Estos modos de ser son proporcionales a los modos de predicación. Por ello cuando predicamos algo de alguna cosa, decimos que ésta *es* aquello. Ello explica también el hecho de que los diez géneros en los que el ente es primeramente dividido se llamen "predicamentos"[46].

Las categorías no pueden reducirse entre sí; cada una expresa un modo distinto de ser. Tampoco son reducibles a un principio genérico por encima de las categorías, a una "supercategoría", ya que no hay un género común a todos los predicamentos[47]. Las categorías no añaden una diferencia extrínseca al ente sino que lo contraen. El ente es de una vez y desde el principio (*a principio*), sustancia, o cantidad o cualidad[48]. El ente no puede ser separado de sus modos. Por tanto, se dice "en muchos sentidos" (*ens multipliciter dicitur*).

Sin embargo, en la multiplicidad de los modos categoriales de ente existe una cierta unidad. El ente se predica de la sustancia y el accidente no de un modo unívoco, como el género se predica de sus especies, ni de modo equívoco, sino *secundum prius et posterius*. La "homonimia" del ente descubierta por Aristóteles es elaborada por Tomás, como veremos (epígrafe III.5), en la noción de "analogía". Ente se dice de la sustancia y el accidente "análogamente", esto es, según la relación a algo en que la *ratio* del ente se encuentre de modo primario y perfecto. El significado principal de ente es sustancia, que es *ens per se*.

---

[45] *In Met* V lect9 n889: "sciendum est enim quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum sicut genus contrahitur ad species per differentias"; n890: "Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia 'quoties ens dicitur', idest quot modis aliquid praedicatur, 'toties esse significatur', idest tot modis significatur aliquid esse".

[46] *In Phys* III lect5 n322.

[47] *In Met* V lect22 n1126.

[48] *In Met* VIII lect5 n1763: "quia cum decem praedicamenta non hoc modo se habeant ex additione ad ens, sicut species se habent ex additione differentiarum ad genera, sed hoc ipsum quod est ens, manifestum est quod ens non expectat aliquid additum ad hoc quod fiat hoc, idest substantia, vel quantum, vel quale; sed statim a principio est vel substantia, vel quantitas, vel qualitas".

Ente se dice secundariamente del accidente, ya que éste es *ens in alio*[49]. La noción de analogía no aparece en ninguno de nuestros tres textos básicos. Esto sorprende debido a que un aspecto de la especial generalidad del ente se expresa a través de esta noción. Hay una conexión intrínseca entre la afirmación de que el ente no es un género, que es trascendental, y la de que es predicable análogamente[50].

La primera explicación modal del ente que da Tomás, incorpora una teoría central de la *Metafísica* de Aristóteles. Aunque el ente no es género, puede dividirse en los géneros de sustancia y accidente, que ordenan la multiplicidad de lo real. Sin embargo, Tomás pone la teoría de las categorías dentro de un sistema específico que no se encuentra en el Filósofo. Las categorías expresan modos *especiales* del ente, los géneros más generales contraen al ente. Estos puntos de vista preparan el próximo paso en la explicación modal del ente.

5. Explicación de los modos generales del ente: los trascendentales

La explicación del ente, puede también concernir a un *modus generalis consequens omne ens*, como se nos dijo en *De veritate,* q1 a1. Tomás ha alcanzado el fin al que toda su exposición anterior se dirigía, a saber, la teoría de los trascendentales. No rinde cuentas de esta renovación del pensamiento metafísico, pero continúa inmediatamente con la derivación de los modos de ente que pertenecen a todo ente (ver epígrafe II.6). Sin embargo, resulta útil detenerse en dos aspectos generales de esta teoría: la noción de trascendentalidad y el problema de la adición en el nivel trascendental.

i) La semántica de los términos que expresan un modo general de ente es variada en las obras de Tomás. Desde la perspectiva de la resolución del conocimiento, son llamados los *prima* o "primeras concepciones del intelecto". Considerados desde su extensión, son los *maxime communia*, comunes a todas las cosas[51]. Más a menudo que sus predecesores, pero no con mucha frecuencia, Tomás usó la palabra *transcendentia*. Este término no es utilizado en los tres

---

[49] Cfr. *De Princ Nat* c6. Ver, sobre la *ratio communis* del nombre análogo: R. McInerny, *Studies in Analogy*, pp. 1-66.

[50] Esta conexión se indica, sin embargo, en *De natura generis,* c. 1 (conclusión): "et ideo ens genus non est, sed est de omnibus communiter predicabile analogice. Similiter dicendum est de aliis transcendentibus". Cfr. *In Met* IX lect1 n2170: "Est autem veritas, quod unum et ens non sunt genera, sed sunt omnibus communia analogice".

[51] *In de Hebd* lect2: "ea autem quae in intellectu omnium cadunt sunt maxime communia, quae sunt ens, unum et bonum".

textos básicos, sino que aparece más tarde en el *De veritate* (q21 a3). Aparece catorce veces en la obra de Tomás con el sentido filosófico técnico que adquirió el término *transcendens* en el siglo XIII. Sorprendentemente, la mitad de ellas tiene que ver con “multiplicidad” (*multitudo*)[52].

En la historia de la filosofía, la palabra “trascendental” se ha convertido en término clave para un cierto modo de pensar y de hacer filosofía. Observamos, sin embargo, que el término *transcendens* no era común en el siglo XIII. La caracterización de la noción medieval de trascendentalidad como distinta de la noción moderna, por lo tanto, no debe basarse exclusivamente en un análisis de este término. Igualmente importante para comprender la noción medieval es el aspecto cognoscitivo de los *prima*. Sin embargo, es significativa la recuperación del nuevo término filosófico *transcendens*. La palabra sugiere una superación, y en esta superación se hace evidente la naturaleza distintiva del modo de pensar trascendental de los medievales. Incluso si todas las filosofías trascendentales coincidieran en que implican una superación, diferirían entre ellas en la naturaleza y dirección de este movimiento trascendente[53].

En un pasaje del *De civitate Dei* que fue incorporado por Pedro Lombardo en sus *Sentencias* (I, d3), Agustín utiliza expresamente el verbo “trascender” para caracterizar la intención de la filosofía platónica: “Los más destacados filósofos comprendieron que Dios no es ningún cuerpo; en busca de Dios, por tanto, trascendieron (*transcenderunt*) todos los cuerpos. Vieron también que lo que es mutable no es el Dios sumo; por consiguiente trascendieron toda alma y todo espíritu mutable”[54]. En la obra de Tomás el verbo *transcendere* y su participio *transcendens* aparecen regularmente en el sentido agustiniano de “superación”. Lo que es superado puede ser el ámbito de lo material o de lo humano; lo que supera es lo espiritual o lo divino. Mencionamos algunos ejemplos. El alma intelectiva es una forma que trasciende (forma *transcendens*) la capacidad

---

52 Además de *De Ver* q21 a3, estos textos son: *In I Sent* d2 q1 a5 ad2 (*res*); *In II Sent* d34 q1 a2 ad1 (*bonum et malum*); *STh* I q30 a3 (dos veces *multitudo*), ad1 (*unum*), y ad2 (*multitudo*); *STh* I q39 a3 ad3 (*res*); *STh* I q50 a3 ad1 (*multitudo*); *STh* I q93 a9 (*unum*); *De Spirit Creat* a8 ad15 (*multitudo*); *In Phys* III lect8 (*multitudo*); lect12 (*multitudo*); *De Virt* a2 ad8.

53 Ver el estudio comparativo de Kant y el *De Veritate,* q1 a1 de Tomás, realizado por N. Hinske, “Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien”, *Archiv für Begriffsgeschichte,* 1970 (14), p. 44.

54 Pedro Lombardo, *Sententias,* I, d3: “ut enim Augustinus ait in libro *De civitate Dei* (VIII, c. 6), ‘Viderunt summi philosophi nullum corpus Deum esse; et ideo cuncta corpora transcenderunt, quaerentes Deum. Viderunt etiam quidquid mutabile est non esse summum Deum, omniumque principium; et ideo omnem animam, mutabilesque spiritus transcenderunt’”. Sobre el uso que hace Agustín de “trascender,” cfr. N. Fischer, “Transzendieren und Transzendenz in Augustins *Confessiones*”, en L. Honnefelder / W. Schüßler (eds.), *Transzendenz, Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik,* Paderborn, 1992, pp. 115-136.

del cuerpo (*De spiritualibus creaturis,* q9 a3); el ser divino (*esse*) "trasciende" (*transcendit*) nuestro modo de comprender (*In De causis*, lect6); el bien divino "trasciende" los límites de la naturaleza humana (*Summa theologiae,* I-II, q56 a6); hay dos principios de la acción humana: uno es connatural y propio del hombre; el otro principio primario, es una *mensura transcendens*, a saber, Dios (*De virtutibus cardinalibus,* a2). Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de lo trascendente que se expresa con el término *transcendens* en su nuevo sentido filosófico?

Típico de la noción medieval de trascendentalidad es que lo que es superado son las categorías[55]. Mientras que en Kant lo trascendental concierne a las categorías de la razón; en el sentido escolástico, trascendental es opuesto a lo categorial. Esta oposición es más clara en la estructuración que hace Tomás de la explicación modal del ente en *De veritate,* q1 a1, que en la de cualquier otro autor del siglo XIII.

La explicación se da en dos direcciones: por un lado, por medio de lo particular, los modos categoriales de ente; y, por otro lado, por medio de los modos generales de ente. La aparición del término *transcendens* en el siglo XIII, indica la existencia de una reflexión filosófica consciente de ir más allá de la teoría aristotélica de las categorías del ente. Esto es, los trascendentales trascienden las categorías en la dirección del ente en general. No obstante, es necesaria una aclaración importante para la correcta comprensión de este movimiento trascendente. Los trascendentales trascienden las categorías no en el sentido de que signifiquen una realidad separada "más allá" de las categorías. El origen del término *transcendens* no es el de la ascensión platónica-agustiniana a Dios[56]. Los trascendentales superan las categorías porque pasan por todas ellas. No están restringidos a una de las categorías, sino que son comunes a ellas. Esto está expresado en la destacada formulación: *in transcendentibus quae circumeunt omne ens*[57].

ii) Porque los transcendentales no contraen al ente, sino que son coextensivos con él, el problema de la adición al ente se torna particularmente agudo en este ámbito. Este problema es una cuestión cardinal en la teoría de los trascendentales de Tomás. Le dedica mucha atención al tratar cada uno de los trascendentales. El ejemplo más notable es su extensa exposición en el tercer texto bá-

---

55 Cfr. *In II Sent* d27 q1 a2 ob2: "bonum transcendit genus qualitatis".

56 Contra H. Knittermeyer, *Der Terminus 'transszendental' in seiner historischen Entwicklung bis Kant*, pp. 8-9. Cfr. K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie. I: Die Transzentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin, New York, 1972, p. 203, que habla de "in strenger Kategorienjenseitigkeit".

57 *De Virt* q2 ad8. Cfr. *In Met* X lect3 n1975: "unum consequitur omnia alia praedicamenta et non est in aliquo uno praedicamento tantum" *In Ethic* I lect6 n81.

sico. La cuestión 21 del *De veritate* trata del bien (*De bono*); inmediatamente, en el artículo 1, se pregunta si el bien añade algo al ente.

En este texto, se plantea con claridad el dilema al que conduce la reflexión sobre el tema de la adición. O el bien añade algo al ente contrayéndolo y determinándolo, en cuyo caso el bien pierde su carácter trascendental y deja de ser coextensivo con el ente; o el bien no añade nada al ente, en cuyo caso sería una repetición inútil de lo mismo (*nugatorie*) hablar de "ente bueno". Ambas alternativas son inaceptables. Tomás busca una solución en una adición puramente conceptual –es el tercer modo de adición, que se ha distinguido en este texto (ver epígrafe II.3)–. Lo que el bien añade al ente es *rationis tantum*[58].

En el segundo texto básico, *De veritate*, q1 a1, el problema de la adición se plantea especialmente en las objeciones. La cuestión "¿Qué es la verdad?", no tiene la forma habitual (posición-negación) de la *quaestio disputata*, sino que a partir de las objeciones parece que la cuestión realmente disputada es "si la verdad es del todo igual que el ente". Tras siete objeciones que apoyan la idea de que la verdad es del todo idéntica al ente, siguen cinco argumentos contrarios que afirman que son realmente distintos. Si no, sería nugatorio decir "ente verdadero"[59]. En su respuesta al primer argumento contrario, Tomás recalca que no es redundante hablar de "ente verdadero". El motivo de esto no es, sin embargo, que verdad y bien difieran en realidad (*in re*), sino que algo que es expresado por el nombre (*nomen*) "verdadero" no es expresado por el nombre "ente"[60]. Ése es además el núcleo del argumento en el cuerpo de la q1 a1; los otros trascendentales expresan un modo de ente que no es expresado por el nombre (*nomen*) "ente" mismo.

Si juntamos las nociones clave de *De veritate*, q21 a1 y q1 a1, obtenemos la tríada: *nomen*-*ratio*-*res*. En esta tríada reconocemos el modelo semántico que Aristóteles desarrolló en el comienzo de su *Perihermeneias* (16a 3). El núcleo de este modelo es que las palabras no significan inmediatamente las cosas, sino a través de la concepción del intelecto[61]. Las palabras significan las cosas según

---

[58] *De Ver* q21 a1: "et ideo oportet quod vel nihil addat super ens vel addat aliquid quod sit in ratione tantum; si enim adderet aliquid reale oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione intellectus, ut Avicenna dicit, oportet quod omne aliud nomen vel sit synonymum enti, quod de bono dici non potest cum non nugatorie dicatur ens bonum, vel addat aliquid ad minus secundum rationem: et sic oportet quod bonum ex quo non contrahit ens addat aliquid super ens quod sit rationis tantum".

[59] *De Ver* q1 a1 sed contra 1: "nugatio est eiusdem inutilis repetitio'; si ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio dum dicitur ens verum, quod falsum est; ergo non sunt idem".

[60] *De Ver* q1 a1 ad1 (en contra).

[61] Cfr. *In Peri Her* I lect2 n5.

el modo en que son comprendidas por el intelecto. Aquello que el intelecto concibe de la cosa, es la *ratio*, que es inmediatamente significada por el nombre[62]. El nombre "hombre", por ejemplo, expresa por su significación la esencia del hombre como tal. La *ratio* es habitualmente idéntica a la definición (*ratio enim quam significat nomen est definitio*)[63]. El reconocimiento que hace Tomás de que el primer término es más comprehensivo, es importante para el tema de los trascendentales. Incluso algo que no pueda ser definido, como los *genera generalissima*, tiene una *ratio*, que es significada por el nombre de esa cosa[64].

Este modelo semántico desempeña una función central en la obra de Tomás. El ejemplo más notable es una extensa *quaestio* en su comentario al primer libro de las *Sentencias* (d2 q1 a3), que, como ha demostrado A. Dondaine, Tomás insertó en el comentario con posterioridad. En esta cuestión, Tomás quiere dejar claro que muchos de los atributos adscritos a Dios, como la sabiduría y la bondad, son en Dios uno *in re*, pero diferentes en concepto (*ratione*). Con este fin, discute por extenso las relaciones entre *nomen*, *ratio* y *res*. Parece que Tomás otorga un gran valor a esta exposición debido a que destaca que la comprensión de lo que se dice en el primer libro depende casi enteramente de la comprensión de estas relaciones[65].

La tríada *nomen-ratio-res* es también el modelo según el cual Tomás considera la identidad y la diferencia entre los trascendentales. Sin embargo, añade al modelo aristotélico un elemento destacado de la lógica terminista medieval. Tomás mismo hace hincapié en que "respecto a las propiedades del lenguaje, debería prestarse atención no sólo a la cosa significada (*res significata*), sino también al modo de significar (*modus significandi*)". Por ejemplo, el nombre "hombre" significa la esencia del hombre, pero significa la naturaleza humana en un supuesto[66]. El modo de significación de "hombre" es concreto: significa la forma común o naturaleza en un *suppositum*. El término concreto puede, por tanto, "suponer" o estar por todo lo contenido bajo esa naturaleza.

El análisis más completo de Tomás de las relaciones entre los trascendentales no viene en las exposiciones del *De veritate*, sino más bien en el primer texto básico, el comentario al primer libro de las *Sentencias* (d8 q1 a3). Compara los nombres "ente", "bien", "unidad" y "verdad" entre ellos en dos senti-

---

[62] *STh* I q13 a4: "ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen".

[63] *STh* I q13 a1. Cfr. *In Met* IV lect16 n733.

[64] *In I Sent* d2 q1 a3.

[65] *In I Sent* d2 q1 a3: "ex hoc pendet fere totus intellectus eorum quae in I libro dicuntur". Cfr. A. Dondaine, "Saint Thomas et la dispute des attributs divins", *Archivum fratum praedicatorum*, 1938 (8), pp. 253-262.

[66] *STh* I q39 a4.

dos, que hacen explícita la doble relación entre los trascendentales formulada primeramente por Felipe el Canciller. En primer lugar, los nombres pueden compararse *secundum suppositum*; “en este sentido, son convertibles (*convertuntur*) entre ellos, son idénticos en el supuesto, y nunca abandona el uno al otro”[67]. La identidad real entre los trascendentales se expresa por su convertibilidad, que resulta de su comunidad. En contraste con las categorías, los trascendentales no se excluyen entre sí, sino que se incluyen. Complementando el enunciado que dice que los trascendentales son idénticos *in supposito*, Tomás emplea también la expresión de que ellos “son convertibles *in subjecto*” (por ejemplo, *Summa theologiae*, II-II, q109 a2 ad1) y “son idénticos *secundum rem*” (por ejemplo, *Summa theologiae*, I, q5 a1).

En estas formulaciones están conectados entre sí dos modelos diferentes: el de la *significación* y el de la *predicación*. El primer modelo concierne a la relación semántica de *nomen* y *res* y el modo de significar algo como un *suppositum*; el último modelo concierne a la relación de sujeto y predicado en una proposición. Ahora bien, en *toda* predicación, incluso en la predicación *per accidens*, (por ejemplo, “un hombre es blanco”), hay una identidad en el sujeto o supuesto[68]. Esta identidad externa no es significada, obviamente, cuando se dice que los trascendentales son idénticos *in supposito*. La naturaleza de su identidad aparece desde la predicación *convertible* de ambos[69]. Sin embargo, la convertibilidad tiene dos formas. Algunos términos son convertibles porque son sinónimos, como “túnica” y “gramalla”. Otros términos son convertibles no porque sean sinónimos, sino porque son idénticos en el sujeto o supuesto. Ese es el caso de los nombres trascendentales[70]. La distinción entre los dos tipos de convertibilidad se basa en una regla general de la teoría de la predicación, a saber, que los sujetos se toman *materialiter*, esto es, refiriéndose al supuesto; al contrario, el predicado se toma *formaliter*, esto es, refiriéndose a la naturaleza significada[71]. La identidad de los trascendentales es material: la extensión de sus supuestos es la misma. Lo que es ente es bueno y lo que es bueno es ente.

---

67 *In I Sent* d8 q1 a3: “et sic convertuntur ad invicem, et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se”.

68 Cfr. *STh* I q13 a12.

69 Tomás relaciona convertibilidad con predicación. Ver *De Ver* q1 a2 ob2: “converti enim est conversim praedicari”.

70 Cfr. *In Met* IV lect2 n548.

71 *STh* III q16 a7 ad4: “terminus in subiecto positus tenetur materialiter, idest pro supposito: positus vero in praedicato, tenetur formaliter, idest pro natura significata”. *STh* I q13 a12. Cfr. *STh* II-II q47 a4: “Bonum autem potest dici dupliciter: uno modo, materialiter, pro eo quod est bonum; alio modo, formaliter, secundum rationem boni”.

Esta distinción entre los tipos de convertibilidad es importante para la segunda comparación entre los nombres trascendentales, llevada a cabo en *In I Sententiarum,* d8 q1 a3. "Ente", "bien", "unidad" y "verdad" pueden ser comparados en relación a sus *intentiones*. Tomás pone de relieve que *intentio* en este contexto tiene el mismo significado que *ratio*[72]. Considerándose según sus conceptos, hay una diferencia entre los nombres trascendentales, puesto que "unidad", "verdad" y "bien" añaden algo conceptualmente a "ente"[73]. Aunque los términos trascendentales sean convertibles, no son por ello sinónimos, ya que los sinónimos significan la misma cosa según la misma *ratio*[74]. Kant malinterpretó radicalmente "la filosofía trascendental de los antiguos", al sugerir en su *Crítica de la razón pura* (B 113) que la tesis escolástica *quodlibet ens est unum, verum, bonum* es tautológica. Una y otra vez recalcan los pensadores del siglo XIII que no es *nugatio,* ni repetición inútil de lo mismo, decir que el ente es uno, verdadero y bueno. Los otros trascendentales explican conceptualmente qué es el ente. Esta explicación forma la base para la derivación y ordenación que Tomás hace de los trascendentales.

6. La derivación de los trascendentales

En los tres textos básicos Tomás presenta una derivación de los trascendentales: una consideración de cómo *ens* es determinado por los otros *communia*. Su sistematización en *De veritate* q1 a1, es llamada por los historiadores modernos una "deducción", en analogía con la deducción kantiana de los conceptos *a priori*[75]. Sin embargo, Tomás nunca afirma que la necesidad de las series de primeros conceptos pueda ser demostrada exclusivamente sobre las bases de las funciones lógicas de la razón. Consideraremos las derivaciones de Tomás una después de otra y, después, determinaremos las similitudes y diferencias entre ellas.

La exposición de los modos generales que siguen a cada ente, está cuidadosamente estructurada en *De veritate*, q1 a1. El principio ordenador y primario de Tomás es que el modo de ente que se exprese pertenece o bien a todo ente en sí

---

72 *De Ver* q21 a3 ad5: "cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro ratione quam significat definitio".

73 *In I Sent* d8 q1 a3: "alia […] addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem".

74 *De Pot* q9 a7 ad13: "unum et ens convertuntur secundum supposita; sed tamen unum addit secundum rationem, privationem divisionis; et propter hoc non sunt synonyma, quia synonyma sunt quae significant idem secundum rationem eamdem".

75 Cfr. S. Breton, "L'idée de transcendental", p. 57.

mismo (*in se*), bien en relación a otro (*in ordine ad aliud*)[76]. El primer grupo de trascendentales se subdivide de nuevo, puesto que de cada ente considerado en sí mismo puede ser afirmado o negado algo. *Positivamente* puede decirse que todo ente tiene cierto contenido, una esencia, y ésta es expresada por el nombre "cosa" (*res*). La distinción entre "ente" y "cosa" es que el nombre *ens* se deriva del acto de ser (*actus essendi*), mientras que el nombre *res* expresa la quididad o esencia de algo. En este punto, Tomás indica resumidamente lo que considera la *ratio* del ente; por el acto de *esse* algo es ente (*ens*) y así es denominado. *Negativamente* puede decirse de todo ente que es indiviso. Este modo de ente es expresado por el nombre "uno" (*unum*), puesto que uno no es sino ente indiviso (*ens indivisum*)[77].

Con respecto al segundo grupo de trascendentales, los relacionales, Tomás introduce nuevamente una subdivisión. La relación de un ser con otro puede considerarse, en primer lugar, según su división (*secundum divisionem*). Este aspecto se expresa por el trascendental "algo" (*aliquid*), un nombre que significa literalmente "otro que" (*quasi aliud quid*). Este trascendental es descrito por Tomás con la segunda de las enunciaciones con que expresaban, tanto Alejandro de Hales como Alberto Magno, el contenido del concepto "uno": "ser indiviso en sí mismo y dividido de otros". Tomás escinde esta descripción en dos partes y reserva la última para el contenido de *aliquid*: "ente es llamado *algo* en la medida en que es dividido de otros"[78].

Como complemento a éste, hay un modo relacional más positivo de ente, a saber, la conformidad (*convenientia*) de un ente con otro. La condición para tal relación es que algo sea conveniente por naturaleza para conformarse a cada en-

---

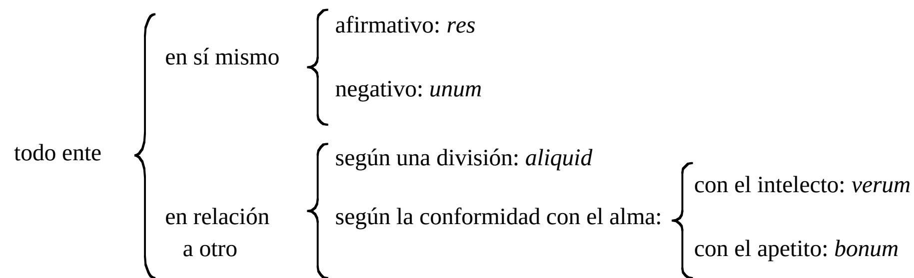
[76] H. Seidl, "Die aristotelischen Quellen zur Transzendentalien-Aufstellung bei Thomas von Aquin, De veritate, q1, art. 1", *Philosophisches Jahrbuch,* 1973 (80), pp. 166-171, mantiene que la identidad y la diferencia de los trascendentales con respecto al ser son los criterios para su ordenamiento. Pero esta interpretación parece errónea ya que la identidad *secundum rem* y la diferencia *secundum rationem* son características para todos los trascendentales en general y preceden a su división.

[77] *De Ver* q1 a1: "si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative; non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphysicae, quod ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis; negatio autem consequens omne ens absolute est indivisio, et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum".

[78] *De Ver* q1 a1: "si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid, unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum".

te. El alma humana es tal entidad; según Aristóteles (*De anima*, III, 8, 431b 21) ella es "en cierto sentido todas las cosas"[79]. Esta conformidad puede verse como una explicación y consecuencia de la *resolutio* en una primera concepción. El ente es lo primero conocido, lo cual significa que es el objeto propio del intelecto. Cuando Tomás establece que el alma tiene una apertura a todo lo que es, entonces se expresa una "conformidad" entre espíritu y ente que ya estaba implícita en la tesis de que el ente es lo primero conocido. Esta conformidad es doble, puesto que en el alma hay facultad cognoscitiva y facultad apetitiva. La conformidad del ente con el apetito se expresa con el nombre de "bien", su conformidad con el intelecto con el nombre de "verdad"[80]. Con esto, se completa la derivación de los trascendentales; el resto del argumento se centra en la definición de "verdad".

La sistematización que da Tomás de los modos generales de ente en el *De veritate*, q1 a1, puede resumirse esquemáticamente como sigue:



La derivación de los trascendentales en *De veritate*, q21 a1, tiene un carácter en parte diferente al de la q1 a1. Está precedida por el argumento de que la única adición posible al ente, en el caso de los trascendentales, es una adición *secundum rationem*. El punto de partida y la base para la derivación de Tomás es, por tanto, la cuestión de qué puede añadirse conceptualmente al ente, la primera concepción del intelecto.

Tal adición sólo es posible en dos aspectos: "lo que es meramente conceptual, sin embargo, puede ser sólo de dos clases: la negación y una forma de relación". La negación se le añade al ente por medio de "uno", ya que significa ente "indiviso". Sin embargo, "verdad" y "bien" se dicen positivamente, porque

---

[79] *De Ver* q1 a1: "alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud, et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae 'quodam modo est omnia', ut dicitur in III De anima".

[80] *De Ver* q1 a1: "in anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethicorum dicitur quod 'bonum est quod omnia appetunt', convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum".

no pueden añadir nada al ente excepto una relación[81]. Esta relación es una relación de razón, no una relación real, ya que la relación real es una de las categorías que contraen al ente[82]. La relación de razón tiene lugar cuando la relación consiste en una dependencia, y ésta no es mutua. El sujeto de la relación no depende realmente de aquello con lo que está relacionado, pero no a la inversa. Tal relación no recíproca se encuentra en todos los casos en los que las cosas están relacionadas como perfectivas y perfectibles. Por tanto, "verdad" y "bien" deben añadir al concepto de ente la relación de aquello que perfecciona *(respectum perfectivi)*[83].

Ahora bien, en cualquier ente han de considerarse dos aspectos: el carácter inteligible de su especie (*ipsam rationem speciei*) y el acto mismo de ser (*ipsum esse*), por el cual subsiste en esa especie. Por consiguiente, un ente puede ser perfectivo de dos formas. (*i*) Puede ser perfectivo sólo según su especie. En este sentido, el intelecto es perfeccionado, puesto que un ente no está en el intelecto según su propia existencia natural, sino de una manera espiritual. Según este modo de perfeccionar, la "verdad" añade algo al ente. (*ii*) Un ente puede ser perfectivo de otro no sólo según el aspecto inteligible de su especie, sino también según el acto de ser (*esse*) que tiene en realidad. Este modo de perfeccionar es expresado por "el bien", pues en tanto que lo verdadero está en la mente, el bien está en las cosas[84].

La derivación de los trascendentales hecha por Tomás en *De veritate*, q21 a1, puede presentarse esquemáticamente como sigue:

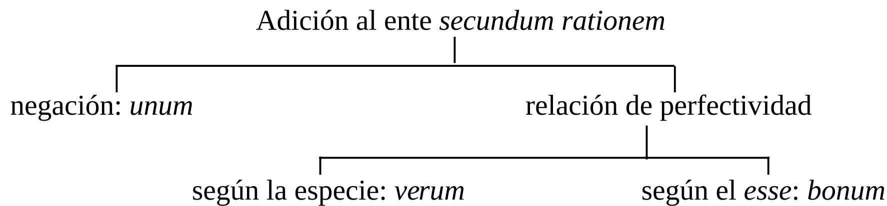
---

[81] *De Ver* q21 a1: "id autem quod est rationis tantum non potest esse duplex, scilicet negatio et aliqua relatio […]. Sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum".

[82] *De Ver* q21 a1 ad3: "omnis relatio realis est in genere determinato, sed relationes non reales possunt circuire omne ens".

[83] *De Ver* q21 a1: "illa autem relatio […] invenitur esse rationis tantum secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso cum ipsa relatio quaedam dependentia sit […]. Et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile. Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi".

[84] *De Ver* q21 a1: "in quolibet autem ente est duo considerare, scilicet ipsam rationem speciei et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa. Et sic aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter: uno modo secundum rationem speciei tantum, et sic ab ente perficitur intellectus qui percipit rationem entis, nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. […] Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura, et per hunc modum est perfectivum bonum; bonum enim in rebus est ut Philosophus dicit in VI Metaphysicae".



La derivación de los trascendentales en el primer texto básico, *In I Sententiarum*, d8 q1 a3, es muy sucinta. Los otros trascendentales –se afirma–, añaden algo conceptual al ente. "Unidad" añade el aspecto de indivisión, y como sólo añade una negación, "uno" es lo más próximo (*propinquissimum*) al ente. "Verdad" y "bien", por otra parte, añaden al ser cierta relación: "bien" añade una relación con el fin (*finis*); "verdad", una relación con la forma ejemplar. Por ello, a una cosa se le llama "verdadera" en virtud del hecho de que imita al ejemplar divino o está en relación con una facultad cognoscitiva[85].

Los modos en que Tomás deriva los trascendentales y ordena la pluralidad de *prima* en los tres textos, coinciden en lo principal, pero hay también claras diferencias. La primera coincidencia concierne a la primacía absoluta del "ente", éste es el *maxime primum*. Los otros trascendentales son posteriores, en el sentido de que son explicaciones del ente y, por así decirlo, lo "determinan"[86]. La segunda coincidencia es que en todos los textos los trascendentales están divididos en dos grupos. En *De veritate*, q1 a1, la distinción se hace entre los modos de ser que pertenecen a todo ente en sí mismo y los modos que pertenecen a todo ente en relación con otro; en los otros textos la oposición es entre los trascendentales que expresan una negación y aquellos que expresan una relación.

Las diferencias entre los tres textos tienen que ver, en primer lugar, con el número de trascendentales. Hay consenso sobre la tríada "unidad", "verdad" y "bien", pero en *De veritate*, q1 a1, también están mencionados *res* y *aliquid*. Estos trascendentales tienen patrimonio árabe. "Cosa", a la que Tomás llama un trascendental también en otros lugares, tiene una posición prominente en el

---

[85] *In I Sent* d8 q1 a3: "alia vero quae diximus, scilicet bonum, verum et unum, addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem: sed unum addit rationem indivisionis; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem: verum autem et bonum addunt relationem quamdam; sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem; ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum, vel relationem ad virtutem cognoscitivam".

[86] Cfr. *De Ver* q1 a10 ad2: "sed aliquo modo verum se habet ad ens per modum differentiae sicut et bonum, in quantum videlicet exprimunt aliquid circa ens quod nomine entis non exprimitur: et secundum hoc intentio entis est indeterminata respectu intentionis veri".

importante capítulo quinto del primer tratado de la *Metafísica* de Avicena. En el mismo capítulo, "algo" es también designado varias veces como sinónimo de "ente"[87].

La segunda diferencia entre las derivaciones concierne a los trascendentales relacionales "verdad" y "bien". La innovación de la teoría medieval reside especialmente en estas dos determinaciones, puesto que "verdad" y "bien" no son mencionadas por Avicena como concepciones primeras. Los modos en que Tomás funda su trascendentalidad en los textos básicos son bastante divergentes. En *In I Sententiarum*, d8 q1 a3, se consideran las relaciones de "verdad" y "bien" con respecto a la causalidad: el bien se relaciona con el fin, la verdad con la forma ejemplar. En *De veritate*, q1 a1, se consideran con respecto al alma racional con sus facultades cognoscitiva y apetitiva; en *De veritate*, q21 a1, se ven desde los dos modos en que el ente puede ser perfectivo: según su *species* y según su *esse*.

Estas diferencias se han explicado como una señal de vacilación, por parte de Tomás, en la formulación definitiva de su teoría de los trascendentales, o como signo de se da una evolución en su desarrollo hacia una deducción más ontológica en *De veritate*, q21 a1[88]. La hipótesis de una evolución en el pensamiento de Tomás parece improbable, porque en un texto posterior –en las cuestiones disputadas *De potentia*–, "verdad" y "bien" también son entendidas en relación a las facultades del alma racional[89]. La cuestión es si las diversas exposiciones que da Tomás sobre la "verdad" y el "bien" se oponen entre sí o son el resultado de perspectivas diferentes. "Verdad" y "bien" son trascendentales *relacionales*. Por consiguiente, pueden ser considerados desde cada uno de los dos términos de la relación: la relación del alma humana con el ente o la relación del ente con el alma. Volveremos sobre esta cuestión en el capítulo VI (epígrafe VI.5).

---

[87] Avicena, *Liber de philosophia prima*, I, c. 5 (ed. Van Riet, p. 34): "Ens vero et aliquid sunt nomina multivoca unius intentionis".

[88] La primera propuesta se encuentra en J. F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, 1990, p. 361, la segunda en una reseña anónima en *Rassegna di letteratura tomistica*, vol. 8, p. 44.

[89] *De Pot* q9 a7 ad6: "oportet autem quod alia tria super ens addant aliquid quod ens non contrahat […]. Hoc autem esse non potest nisi addant aliquid secundum rationem tantum; hoc autem est vel negatio […] vel relatio ad aliquid [para esta lectura, ver R. W. Schmidt, *The Domain of Logic according to St. Thomas Aquinas*, La Haya, 1966, p. 91, n. 48] quod natum sit referri universaliter ad ens; et hoc est vel intellectus, ad quem importat relationem verum, aut appetitus, ad quem importat relationem bonum". Las *quaestiones disputatae* fueron defendidas en Roma en 1265-66 (ver, para esta datación, J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, p. 363).

7. Evaluación

En este capítulo se han analizado tres textos en los que Tomás presenta una exposición general de los trascendentales. La comparación con las teorías de Felipe el Canciller, Alejandro de Hales y Alberto Magno, tratadas en el capítulo anterior, muestra que el texto primario, *De veritate*, q1 a1, contiene varios elementos nuevos.

Tomás no simplemente da por supuesto el hecho de que haya *communissima*, y razona a partir de esta suposición. En lugar de ello, procura mostrar su necesidad. Desarrolla su teoría de los trascendentales desde una perspectiva cognoscitiva, de la que ya había encontrado indicios en sus predecesores. Su método es un análisis reflexivo del conocimiento humano, una *resolutio* de nuestros conceptos en concepciones primeras. Quizá sea sorprendente encontrar tal perspectiva cognoscitiva en la Edad Media, ya que los estudios comparativos de la filosofía trascendental de Kant y el pensamiento trascendental medieval, de ordinario hacen hincapié en el carácter ontológico de éste último. Sin embargo, para Tomás, los trascendentales son los *prima* del orden cognoscitivo, el fundamento del conocimiento racional.

La primera concepción del intelecto es "ente". Éste puede ser explicado por sus modos. La distinción entre modos especiales o categoriales y modos generales de ente, es fundamental para tal explicación modal. Esta distinción comienza a sobresalir más claramente en Tomás que en sus predecesores; su novedad es también manifiesta por el surgimiento de un nuevo término filosófico, *transcendentia*. En *De veritate*, q1 a1, se presentan, por vez primera, seis trascendentales. Los modos generales de ente explicados por los otros trascendentales manifiestan las diferentes "caras" del ente. Son una explicación del ente por respecto a su realidad (*res*), indivisibilidad (*unum*), división de otros (*aliquid*), cognoscibilidad (*verum*) y apetibilidad (*bonum*).

¿Hasta qué punto *De veritate*, q1 a1, da una visión completa de los modos de ente? Tomás sabe muy bien que Aristóteles, en su *Metafísica* (V, c. 7), propone "otro modo de ente" en adición al ente categorial que existe fuera de la mente, y que es "ente perfecto", es decir, ente en la mente[90]. Pero su estudio no menciona este modo de ente y no explica su relación con el ente trascendental. Sin embargo, esto no quiere decir –como veremos en el capítulo VI–, que Tomás ignore el modo mental del ente, ya que lo discute en el marco de su tratamiento de la verdad.

---

[90] *In Met* V lect9 n889: "primo distinguit ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta, quod est ens perfectum. Secundo ponit alium modum entis, secundum quod est tantum in mente".

La sistematización de Tomás en *De Veritate*, q1 a1, presenta semejanzas y diferencias con las teorías de Alberto Magno y Alejandro de Hales. Sus sistematizaciones ya no se basan en la noción de "indivisión", que era central para Felipe el Canciller. En la exposición de Alberto, *verum* y *bonum* añaden algo positivo al ente, a saber, una relación con algo extrínseco. Su trascendentalidad se basa en la causalidad del ente divino: "verdad" expresa la relación con la idea ejemplar; "bien", la relación con el fin último. Tomás sigue a Alberto en la consideración que éste hace del carácter relacional de *verum* y *bonum*, pero no en su fundamento teológico.

La sistematización de Alejandro de Hales contiene tres determinaciones: una ontológica, una teológica y otra antropológica (epígrafe I.2). Varios elementos de la determinación ontológica de Alejandro aparecen en Tomás, tales como la consideración "absoluta" y "relacional" del ente, y la subdivisión de ésta última en una consideración según la división y según la conformidad (*convenientia*). Una clara diferencia es, sin embargo, que Tomás no conecta la consideración del ente según la división con *verum*, sino con *aliquid*, y que sitúa "verdad" y "bien" bajo una consideración según la conformidad. El orden teológico de Alejandro no se encuentra en los textos básicos de Tomás, pero la determinación del ente en relación con el alma humana, sí aparece en *De veritate*, q1 a1. Sin embargo, para Alejandro esta determinación se aplica a la tríada *unum-verum-bonum* y no sólo a la verdad y al bien. Más aún, la base de Tomás difiere de la de Alejandro. El estudio de éste último está dominado por el motivo trinitario: el hombre es imagen de la Trinidad por sus facultades: *memoria, intelligentia* y *voluntas*. La base de Tomás para la relacionalidad de "verdad" y "bien" es la tesis aristotélica de que "el alma es en cierto modo todas las cosas".

En comparación con Alejandro y Alberto, el aspecto más sorprendente de la derivación que hace Tomás de los trascendentales en *De veritate*, q1 a1, es su determinación de "verdad" y "bien": reconoce el lugar especial que tiene el hombre entre los demás seres del mundo. Este reconocimiento se asemeja a la tesis de Heidegger acerca de la prioridad del *Dasein* sobre todos los demás seres. Heidegger en realidad se refiere a la exposición de Tomás[91]. El alma racional puede, como todo ente, ser un *aliquid*, algo distinto de otras cosas, pero por medio de sus facultades tiene una extensión universal. El *anima* es el ente que puede conformarse con todo ente. El hombre está marcado, podríamos decir, por su apertura trascendental.

La exposición general que hace Tomás da lugar a una serie de cuestiones que estructuran nuestra investigación en los capítulos siguientes.

---

[91] Cfr. M. Heidegger, *Being and Time* (traducción inglesa de J. Macquarrie y E. Robinson), New York y Evanston, 1962, p. 34.

1. Como establecimos, Tomás desarrolla su teoría de los trascendentales desde la perspectiva del conocimiento. Se ha observado acertadamente que el horizonte de su exposición en *De veritate*, q1 a1, es más noético que ontológico[92]. Esto plantea la cuestión de las intenciones filosóficas de su exposición.

En el primer epígrafe de este capítulo (II.1) vimos que, según L. Oeing-Hanhoff, en *De veritate*, q1 a1, la *resolutio* es un análisis de conceptos que pertenecen a la dialéctica. A través del análisis que conduce al concepto más general, "ente", lo que se obtiene no es el sujeto de la metafísica, sino más bien el de la dialéctica. Éste es un punto que merece una seria consideración, pues Tomás mismo reconoce que hay una semejanza entre la dialéctica o la lógica y la metafísica: ambas tratan de los *communia*[93]. Frente a la interpretación de Oeing-Hanhoff, afirmábamos que la resolución en *De veritate*, q1 a1, es una reducción del conocimiento a algo primero que es condición de todo conocimiento racional. Esta reducción no está separada de lo concerniente a la metafísica. Hay una relación intrínseca entre el método de resolución y la metafísica, tal y como se muestra en la explicación que da Tomás del título "metafísica": esta ciencia se llama meta-física porque sus objetos son descubiertos *después* de los de la física, al término del proceso de resolución (*in via resolutionis*), como lo más común se descubre después de lo menos común[94].

A. J. Reimers nos remite explícitamente al problema de las intenciones de Tomás en *De veritate*, q1 a1[95]. Su tesis es que el propósito de este texto es lógico y no ontológico. Su principal argumento es que, para Tomás, su "propósito último es definir una palabra, a saber, *verdad*". Sin embargo, este planteamiento dar lugar a una visión demasiado limitada de las intenciones de Tomás. La cuestión es: "¿Qué *es* la verdad?", y Tomás estudia las condiciones de toda investigación teniendo en cuenta qué es algo. Como observamos antes (epígrafe II.5), es evidente por los argumentos a favor y en contra, que la cuestión disputada en realidad en q1 a1, es: si la verdad es completamente lo mismo que el ente. Si Tomás solamente estuviera interesado en una definición lógica de "verdad", nos quedaríamos sin una explicación de por qué expone su teoría de los trascendentales precisamente en este texto.

Según Reimers, es evidente que el *De veritate*, q1 a1, concierne más a la lógica que a la ontología, por el tipo de evidencia que Tomás presenta. En nin-

---

92 J. F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, p. 360.

93 *In Post Anal* I lect20 n171.

94 *In Met,* prol.: "dicitur enim […] *Metaphysica*, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia"; *In de Trin* q6 a1.

95 A. J. Reimers, "St. Thomas's Intentions at *De veritate* 1,1", *Doctor communis,* 1989 (42), pp. 175-183.

guna parte se refiere al orden real, salvo en un solo aspecto. La única excepción es la afirmación de que "el alma es en cierto modo todas las cosas". Esta interpretación del texto es también incorrecta. Una característica esencial del *De veritate,* q1 a1, es la explicación modal del ente. Tanto las categorías como los trascendentales expresan modos de *ente*; no son, como sugiere este autor, "modos de expresión".

Después, el artículo de Reimer da un giro. Aunque el propósito del *De veritate,* q1 a1, es lógico y no ontológico, esto no significa que el texto no sea metafísico. Trata de algunos conceptos fundamentales de la metafísica y sienta los supuestos lógicos para ulteriores consideraciones ontológicas. Los argumentos de Tomás llevan a establecer reglas para utilizar cada uno de los nombres trascendentales. Buscan comprobar en cada caso la *ratio* del término correspondiente.

Esta interpretación hace resaltar la función central de la *ratio* en el texto. Su prioridad, sin embargo, no deriva de la intención que tenga Tomás de establecer un "vocabulario básico". La función de la *ratio* está conectada con el modelo semántico de *nomen-ratio-res* que Tomás utiliza para resolver el problema de la adición. Los trascendentales expresan modos de ente añadiendo algo al ente *secundum rationem*. La teoría de los trascendentales es literalmente una ontología.

Al final de su artículo, Reimers afirma que la teoría de los trascendentales no es el centro ontológico de gravedad para la metafísica de Tomás. En último término, el fundamento de estos predicados no es algo intrínseco a ellos; más bien reside en el hecho de que Dios es directamente el autor del ente, el principio de la inteligibilidad y de la bondad. Una crítica de este argumento requeriría una extensa exposición sobre la concepción metafísica de Tomás. Sin embargo, queremos recalcar inmediatamente, un aspecto que concierne a los tres textos: la ausencia de una base teológica de los trascendentales.

Partiendo de las discrepancias con Oeing-Hanhoff y Reimers, queda claro que para comprender la exposición de Tomas en *De veritate*, q1 a1, es necesario considerar la teoría de los trascendentales dentro de un marco filosófico más amplio. Emprendemos tal consideración en el capítulo III, donde hablamos sobre la relación entre la metafísica y esta teoría. Allí se presentan de nuevo varios temas abordados en el presente capítulo, como el método de resolución y el problema de la adición.

2. Un momento esencial en la teoría de los trascendentales es la primacía del ente. El ente es la primera concepción del intelecto; el conocimiento humano es una comprensión del ente. Sin embargo, en los tres textos básicos Tomás no dice casi nada sobre las razones por las que el ente goza de primacía, sobre el modo en que el ente es conocido por el hombre, o sobre la *ratio* de ente. Por

tanto, es necesario volver a plantear la cuestión del ente. Lo hacemos en el capítulo IV.

Existe cierto paralelismo entre nuestra conclusión de que es necesario replantear la cuestión del ente y el comienzo de *Ser y tiempo* de Heidegger. La primera sección se titula "La necesidad de comprobar explícitamente la cuestión del ente"[96]. Heidegger afirma que hoy se olvida la cuestión que concierte al significado de ente a causa de tres prejuicios. Estos prejuicios derivan del *De veritate*, q1 a1: ente es lo más universal que está implícito en todo concepto, es indefinible; es evidente en sí mismo (cfr., en Tomás, *notissimum*). Sin embargo, para Tomás, la tesis de que el ente es lo primero conocido no presenta la cuestión del ente como superflua. Hay dos indicaciones de que esto es así, una de hecho y otra de principio.

El hecho: aunque Tomás apela a Avicena para la tesis de la primacía del ente, difiere con el filósofo árabe en el significado de ente (*ratio entis*). En esta exposición queda claro por qué Tomás asigna una posición privilegiada al ente mientras que Avicena nombra una pluralidad de *prima*. El principio: en *De veritate,* q1 a1, Tomás no sólo afirma que el ente es lo primero y lo más conocido, sino también que es aquello en lo que el intelecto resuelve todas sus concepciones. Hay una circularidad en el entendimiento humano: el "ente" es tanto su principio como su fin. Sin embargo, en el mismo movimiento hay progreso. El conocimiento humano es desde el principio una concepción del ente, pero este comienzo sólo se hace explícito en la ciencia que considera el ente en cuanto *ente*.

3. Un tercer conjunto de cuestiones tiene que ver con la derivación que hace Tomás de los otros trascendentales. La derivación de estos tiene un carácter bastante abstracto en dos aspectos. En primer lugar, el ámbito histórico de las diversas nociones básicas sigue estando fuera de consideración. Para asegurarse, se hace una referencia a Aristóteles para el concepto de "unidad" (esto es, "indivisión") y el concepto de "bien" (es decir, su definición al comienzo de la *Ética* como "aquello que todos apetecen"); y se hace una referencia a Avicena para la distinción entre *ens* y *res*, pero sigue estando oculto cómo el modo trascendental de pensamiento se relaciona con las diferentes tradiciones. Desde un punto de vista sistemático, es notable que Tomás no aduzca argumentos para la idea de que el ente es uno, verdadero y bueno. Su convertibilidad no es explicada sino presupuesta siempre en sus derivaciones. Los argumentos para la convertibilidad han de encontrarse en otros textos, en los cuales Tomás considera individualmente las nociones comunes. Los motivos filosóficos de la teoría de los trascendentales se hacen particularmente evidentes en estas consideraciones sobre los trascendentales específicos.

96 M. Heidegger, *Being and Time*, pp. 21-23.

El orden de la *nomina transcendentia* se explica en *De veritate,* q21 a3. Después de “ente” viene “unidad” –la unidad es, como se estableció en el primer texto básico, “lo más próximo” al ente–. Tras la “unidad” viene la “verdad”; el “bien” es el último en la serie[97]. En este orden trataremos la tríada “unidad”, “verdad” y “bien” en los capítulos V-VII.

En adición a la tríada tradicional, se introducen otros dos trascendentales en *De veritate,* q1 a1: *res* y *aliquid*. Su trascendentalidad no fue comúnmente reconocida en la Edad Media. Parece no haber sitio para una expansión del número de *communissima* si, como para Felipe el Canciller y Alejandro de Hales, unidad, verdad y bien están fundadas teológicamente en la triple causalidad divina. En la *Disputationes Metaphysicae* (III, 2.3, n6), un trabajo publicado por primera vez en 1597, que puede verse como la terminación de la teoría medieval de los trascendentales[98], Suárez afirma que *res* y *aliquid* no son distintos trascendentales, sino que pueden reducirse a “ente” y “unidad”, respectivamente.

Res forma parte, según Tomás, del grupo de trascendentales que pertenecen a todo ente en sí mismo. Indica la *ratio* distintiva de “cosa” frente a la de “ente”. Mientras que el nombre *ens* deriva del acto de ser, el nombre *res* expresa la quididad del ente. Tiene sentido, por lo tanto, tratar de estos dos trascendentales conjuntamente en el capítulo IV sobre el “ente”, puesto que se refieren a la estructura compleja de lo que es.

Aliquid, que no se nombra en ningún otro sitio de la obra de Tomás, se tratará en el capítulo sobre la “unidad”. Tomás describe “algo” como el reverso de “uno”. En el epígrafe II.6, vimos que desgaja en dos partes el enunciado que Alejandro de Hales y Alberto Magno dan para expresar el contenido del concepto *unum*; y que reserva la segunda parte para el contenido de *aliquid*. “Tal y como el ente es llamado uno en la medida en que es indiviso en sí mismo, así es llamado *algo* en la medida en que se divide de otros” (*De veritate,* q1 a1). *Aliquid* forma parte de los trascendentales que pertenecen a todo ente “en relación con otro”. Se podría considerar esta noción como la expresión de lo que está presupuesto en la idea de los trascendentales relacionales. La condición para la relacionalidad es que hay algo otro (*aliud*), esto es, una multiplicidad de entes. Esto sugiere una conexión entre *aliquid* y *multitudo*. El término *transcendens* (cfr. epígrafe II.5) es utilizado con mayor frecuencia por Tomás en relación a

---

[97] *De Ver* q21 a3: “unde istorum nominum transcendentalium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum post unum, deinde post verum bonum”.

[98] *N. del E.* Las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez fueron publicadas diez años más tarde que la *Disputatio Metaphysica de ente et eius proprietatibus… de transcendentibus* (1587), obra de Diego Mas que está dedicada íntegramente al orden de los trascendentales y que constituye por sí misma una aportación sistemática completa a dicho tema (cfr. nº 47 de esta colección con la versión castellana y el texto latino de dicha obra).

esta última noción, aunque "mucho" no aparece en ninguna lista de trascendentales.

Un problema específico lo plantea lo bello (*pulchrum*). Tomás no lo menciona en ninguno de los tres textos básicos. Paradójicamente, sin embargo, en las investigaciones de las últimas décadas se ha dedicado más atención a lo bello que a cualquier otro trascendental. Más aún, algunos estudiosos han sugerido que lo bello tiene una función central en la teoría de Tomás, puesto que sería la síntesis de todos los trascendentales. Dedicaremos, pues, un capítulo separado (VIII) a la belleza: "La belleza ¿un trascendental olvidado?".

4. La cuestión final concierne al primer texto básico, *In I Sententiarum,* d8 q1 a3. Su contexto es diferente al de los otros dos textos, ya que trata del orden de los nombres divinos. La teoría de los trascendentales conecta con una tradición que deriva de Pseudo-Dionisio: "ente", "bien", "unidad" y "verdad" son también nombres divinos. Ya encontrábamos este aspecto en la *Summa de bono* de Felipe el Canciller (epígrafe I.1). En el prólogo, Felipe establece que los *communissima* son, a veces, "apropiados", esto es, tratados como "propios" de Dios, ya que "ser", "unidad", "bien" y "verdad" son predicados que se atribuyen a Dios en las Escrituras.

La reflexión sobre los nombres divinos desempeña una función destacada en el desarrollo de la teoría medieval de los trascendentales. El ejemplo más claro es la *Summa fratris Alexandri*; en ella la exposición de la unidad, la verdad y la bondad divinas se basa en un estudio de los trascendentales unidad, verdad y bien. La misma conexión aparece en la construcción de la *Summa theologiae* de Tomás. En la *Summa theologiae,* I q5, el tema es "el bien en general" (*De bono in communi*); I q6, trata de "la bondad de Dios" (*De bonitate Dei*). No es casual que las discusiones sobre los trascendentales a menudo tengan lugar dentro del marco de la teoría de los atributos divinos, puesto que en estas discusiones se plantea un problema, que Felipe el Canciller (*Summa de bono*, q5) y Alberto Magno (*De bono,* q1 4) llamaron de "la comunidad del concepto 'bien'". Si los trascendentales son, por un lado, nombres comunes, y, por otro, nombres divinos, esto es, nombres propios de Dios, ¿cómo están relacionados, entonces, estos dos tipos de nombres entre sí? Se puede formular la misma cuestión en términos de trascendentalidad y trascendencia. ¿Cuál es la relación entre los trascendentales que atraviesan todas las categorías y Dios, que es trascendente y más allá de las categorías?[99].

---

[99] Cfr. J. A. Aertsen, "Good as Transcendental and the Transcendence of the Good", en S. MacDonald (ed.), *Being and Goodness,* pp. 56-73.

La tensión entre trascendentalidad y trascendencia se manifiesta en un ensayo de Jorge J. E. Gracia sobre *Los trascendentales en la Edad Media*[100]. Presenta el siguiente modo de entender el trascendental:

> "X es un trascendental si y sólo si la extensión del término que nombra X *coincide con* las extensiones combinadas de los términos que nombran todas y cada una de las categorías en las que puede dividirse el ser".

Sin embargo, Gracia observa que en la teología escolástica, los trascendentales se aplicaban a Dios, que trasciende todas las categorías. Ésta es la razón por la que propone un nuevo modo de entender la trascendentalidad, en el que la expresión '*coincide con*' se reemplaza por '*es mayor que e incluye*'[101]. Este sentido de "trascendentalidad" procura unificar en una noción tanto la trascendencia ("es mayor que"), como trascendental en el sentido de "aquello que pasa por todas las categorías". La cuestión sigue siendo, sin embargo, si pueden existir al mismo tiempo los dos caracteres implicados en esta noción de trascendentalidad. Dios está más allá de las categorías, pero no pasa por todas las categorías[102]. La cuestión de la relación de los trascendentales y lo divino se examina en el capítulo IX.

---

[100] J. J. E. Gracia, "The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction", *Topoi*, 1992 (11, nº 2), (*The Transcendentals in the Middle Ages*), p. 115.

[101] La misma idea de la trascendentalidad se encuentra en J. Owens, *An Elementary Christian Metaphysics*, Houston, 1985 (reimpresión de la edición de 1963), p. 111: "it runs *through* all the categories and extends beyond to their first cause".

[102] Los medievales no mantuvieron, como propone Gracia, que "en cuanto que Dios es un ser, las categorías se aplican probablemente a Él (es decir, Él es una sustancia, etc.)". Dios no es un género.

III

LA METAFÍSICA Y LOS TRASCENDENTALES

Desde sus comienzos, la filosofía ha reflexionado sobre el ente, la unidad, la verdad y la bondad, es decir, sobre las nociones que se llamaron *transcendentia* en la Edad Media. Sin embargo, hasta el siglo XIII no podemos hablar propiamente de una teoría de los trascendentales, en la que estas nociones estén interrelacionadas de un modo sistemático. ¿Cuáles son las razones por las que esta teoría se formó entonces y qué motivos tuvieron que ver con su formación? En vista de las frecuentes referencias a Aristóteles y a Avicena en los textos básicos, es natural sospechar que hay una conexión con el proceso que dejó una huella decisiva en el pensamiento del siglo XIII: la "recepción" en el mundo latino de los trabajos de Aristóteles y de los comentarios de los filósofos árabes. Esta conexión es esencial, en efecto, para la formación de la teoría de los trascendentales, pero necesita ser especificada en orden a hacer comprensible su génesis.

La palabra "recepción", que normalmente se utiliza para describir la introducción del *corpus aristotelicum*, puede ser malinterpretada. Sugiere que la actitud del pensamiento medieval hacia este nuevo material fue meramente receptiva. Realmente los nuevos textos de las filosofías griega y árabe constituían un enorme cambio, ya que hacían que los lectores medievales se enfrentaran al problema del lugar propio del pensamiento filosófico y su fundamentación frente a la teología cristiana. Esto fue particularmente cierto en el caso de la *Metafísica* de Aristóteles. El estudio de esta obra dio lugar a una vasta discusión entre los comentadores medievales sobre la cuestión del objeto propio de esta ciencia, que Aristóteles había denominado "teología"[1]. El resultado de esta discusión está caracterizado con acierto por Ludger Honnefelder como "el segundo comienzo de la metafísica"[2]. Este segundo comienzo dio cabida a la filosofía trascendental en el siglo XIII. En el presente capítulo explicaremos este desa-

---

[1] Cfr. A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über der Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert,* Leiden-Cologne, 1965.

[2] L. Honnefelder, "Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Widerbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert", en J. P. Beckmann, et al. (eds.), *Philosophie im Mittelalter, Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, 1987, pp. 165-186.

rrollo y haremos plausible la tesis de que la teoría de Tomás sobre los trascendentales presupone un determinado concepto de metafísica.

Para clarificar la relación entre la metafísica y los trascendentales, examinaremos cuatro temas. El primero es la exposición sobre el "objeto" –los medievales utilizaban el término *subjectum*– de la filosofía primera. Tomás trata sistemáticamente la cuestión "¿qué es la metafísica?" en dos ocasiones: primero en su comentario al *De Trinitate* de Boecio, y después en el prólogo de su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles (ca. 1270). En los epígrafes III.1 a III.3, analizaremos el comentario de Tomás a Boecio, para mostrar que, en su lectura de este texto, se hace evidente una transformación del concepto tradicional de metafísica; esto se confirma en su prólogo a la *Metafísica* de Aristóteles. El segundo tema (epígrafe III.4) es la exposición de Tomás sobre el método de la metafísica, que también se encuentra en su comentario al *De Trinitate*. En esta exposición es central el método de la *resolutio*, la noción que domina su aproximación a los trascendentales en el primer artículo del *De veritate*. El tercer tema (epígrafes III.5-III.7) concierne al comentario de Tomás al libro IV de la *Metafísica*, que es de especial importancia para la relación entre la metafísica y los trascendentales, pero que ha recibido poca atención en anteriores investigaciones[3]. Finalmente (epígrafe III.8), prestaremos atención a cómo Tomás pone realmente en práctica el modo trascendental de pensamiento en su reflexión acerca de la cuestión del origen del ente.

1. El comentario de Tomás a *De Trinitate,* q5 a4, de Boecio

Tomás trata la cuestión "¿qué es la metafísica?" en los comentarios a dos textos de autoridad. El hecho de que estas discusiones se realicen en comentarios plantea un problema hermenéutico. ¿Los comentarios de Tomás –por ejemplo sobre la *Metafísica* de Aristóteles–, ofrecen una visión de su propia concepción de la metafísica y de su pensamiento personal, o sólo pretenden presentar una exposición objetiva de Aristóteles?[4]. Gilson mantiene la última postura;

---

[3] Cfr. J. A. Aertsen, "Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik. Der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV. Buch der *Metaphysica*", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* 1988 (35), pp. 293-316.

[4] Para esta cuestión ver J. C. Doig, *Aquinas on Metaphysics. A historico-doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, The Hague, 1972, pp. IX-XIV; J. Owens, "Aquinas as Aristotelian Commentator", en *St. Thomas Aquinas, 1274-1974: Commemorative Studies,* vol. I, Toronto, 1974, pp. 213-238; M. D. Jordan, *The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas,* Toronto, 1992 (The Etienne Gilson Series, 15).

esto es consecuencia de su visión de la filosofía medieval como “filosofía cristiana”.

Este problema hermenéutico se impone inevitablemente al estudioso de la filosofía medieval a causa de su carácter “escolástico” (ver epígrafe 2 de la Introducción). Hacer filosofía en la Edad Media es, principalmente, comentar a una *auctoritas*. Ahora bien, indudablemente, los comentarios medievales son de distinta naturaleza que los modernos. Su interés no es primordialmente histórico o filológico. Ellos se interesan sobre todo en el significado y en la verdad de un texto. Sin embargo, esto no altera el hecho de que un comentario pertenezca a un género distinto al de un tratado independiente y deba leerse de diferente modo. Después de todo, la primera intención del comentador es explicar y reflexionar sobre un texto de autoridad. El estudioso de la filosofía medieval debe considerar siempre hasta qué punto se desarrollan las ideas en la lectura del comentador, lectura que transforma la tradición, y manifiesta así una nueva y personal apropiación de ella.

Desde este punto de vista, el comentario de Tomás al *De Trinitate* de Boecio es muy instructivo. La significación que esta obra tiene para la concepción de la metafísica de Tomás es comúnmente reconocida, pero un aspecto de su comentario sigue siendo prácticamente ignorado en la literatura contemporánea. Al tratar el texto de Boecio, Tomás introduce una importante distinción hermenéutica que está basada en la práctica universitaria de su tiempo: la distinción entre la exposición de un texto y la disputación de una cuestión. Él ofrece primero una *expositio*, en la que se expone la intención del autor y se explica el contenido del texto. Tomás intencionadamente distingue la exposición de la *disputatio*[5], en la que plantea varias *quaestiones*, que le brindan una oportunidad para problematizar el texto de Boecio y para discutir ciertos temas de un modo más independiente. Por tanto, en primer lugar dirigimos nuestro estudio a este “comentario”.

a) El texto de Boecio

En el *De Trinitate*, Boecio intenta defender la enseñanza de la fe católica de que Dios es trino y uno “desde las disciplinas más profundas de la filosofía”[6]. Con este fin, presenta en el capítulo segundo una triple división de las ciencias teóricas en física, matemáticas y teología. Es esta parte del texto la que resulta relevante para nuestros propósitos.

---

5 *In de Trin* exp. cap. 2: “et huius partis expositio relinquitur disputationi”.

6 Boecio, *De Trinitate*, prol. (ed. Stewart, et al., p. 4).

Boecio describe las diferencias características entre los objetos de estas ciencias con dos términos claves en cada caso. La ciencia natural se ocupa de lo que está en movimiento y no es abstracto. "Abstracto" tiene aquí un significado ontológico; denota separación de la materia, tal y como aparece en la explicación de Boecio. "Por tanto la física se ocupa de las formas de los cuerpos junto con la materia, cuyas formas no pueden separarse realmente de los cuerpos que están en movimiento". La matemática se ocupa de lo que no está en movimiento y no es abstracto, ya que investiga las formas de los cuerpos sin materia y, por tanto, sin movimiento. Estas formas, sin embargo, al existir en la materia, no pueden separarse de estos cuerpos. La tercera ciencia teórica, la teología, se ocupa de lo que no está en movimiento y es abstracto y separable (*sine motu abstracta atque separabilis*), pues "la sustancia de Dios es sin materia ni movimiento". Boecio añade que estas ciencias se distinguen la una de la otra no sólo en sus objetos, sino también en sus métodos. Se refiere a estos métodos con tres adverbios solamente: en las ciencias naturales debemos proceder según el modo de razonar (*rationabiliter*), en la matemática según el modo de aprender (*disciplinaliter*), y en la teología, según el modo de inteligir (*intellectualiter*)[7].

El breve texto de Boecio resulta bastante críptico, aunque permite, no obstante, una clara conclusión. Su concepción de la metafísica –un término que el propio Boecio no utiliza– es teológica. El asunto o sujeto de esta ciencia está marcada por su separación de la materia y por tanto posee el grado más alto de inteligibilidad. La metafísica trata del ente que trasciende la materia, es decir, la sustancia divina. Es la ciencia de lo que es trascendente.

b) La exposición de Tomás

Tomás sigue en su *expositio* ceñidamente la *littera* del texto. Es notable aquí que dé la razón por la que Boecio presenta una división de las ciencias. Toda investigación debe seguir el método adecuado (*modus congruus*) a su sujeto. El estudio de Boecio tiene que ver con las cosas divinas, y así Boecio desarrolla el método adecuado a este estudio distinguiéndolo de los *modi* empleados en las otras ciencias[8]. Boecio procura mostrar, por medio de esta división, lo que es distintivo de la ciencia teológica.

Seguidamente, Tomás explica las características de las ciencias teóricas que son mencionadas por Boecio. Describe la tercera ciencia con una pluralidad de

---

7 Boecio, *De Trinitate*, c. 2 (ed. Stewart, et al., p. 8).

8 *In de Trin.*, exp. cap. 2: "inquirit modum congruum huic inquisitioni per distinctionem a modis qui observantur in aliis scientiis".

nombres: es la "ciencia divina o metafísica o filosofía primera". Porque considera principalmente la sustancia divina, es llamada (por Boecio) "teología"[9].

c) La disputación en q5 a4

Tomás discute el texto de Boecio en dos series de disputaciones. La q5 trata de la división de las ciencias teóricas, la q6 de sus métodos. En la q5 a1 problematiza la triple división de Boecio y pregunta si es apropiada. Esta discusión adquiere una importancia añadida, porque Tomás, en los argumentos *sed contra*, conecta la división con la afirmación que Aristóteles hace en el libro sexto de la *Metafísica* (c. 1, 1026a 18) de que "habrá tres ciencias teóricas, a saber, la matemática, la física y la teología". La división de Boecio vuelve a este pasaje, en el que Aristóteles afirma que el conocimiento de aquello que es inmutable e inmaterial no pertenece ni a la física –ya que esta ciencia concierne a las cosas mutables–, ni a la matemática. Más bien pertenece a la filosofía "primera". De este modo, la discusión de Tomás con Boecio se convierte al mismo tiempo en una discusión sobre el concepto teológico que tiene Aristóteles de la metafísica.

En los artículos 2 a 4, Tomás considera cada una de las tres ciencias teóricas por separado. La q5 a4 tiene un interés directo para nosotros: "¿Trata la ciencia divina de aquello que es sin materia ni movimiento?". El argumento está construido cuidadosamente; así, debemos seguir fielmente su razonamiento.

Tomás comienza su respuesta observando que debemos saber cuál es la ciencia que llamamos "la ciencia divina". Este enfoque introductorio parece superfluo: ¿hay, entonces, varias candidatas para el título "ciencia divina"? Hasta el final del análisis de Tomás no se ve con claridad el sentido de su observación.

El punto de partida de la disputación es una proposición sobre la teoría de la ciencia: "toda ciencia considera un sujeto-género (*genus subiectum*) y debe investigar los principios de ese género, ya que la ciencia se perfecciona por el conocimiento de los principios"[10]. El término que requiere una mayor clarificación es *subiectum*. En la filosofía moderna, "sujeto" generalmente se refiere al sujeto humano, mientras que las cosas conocidas por tales sujetos son sus obje-

---

9 *In de Trin* exp. cap. 2: "et hoc probat per Dei substantiam, de qua scientia divina considerat principaliter, unde et inde nominatur".

10 *In de Trin* q5 a4: "sciendum siquidem est quod quaecumque scientia considerat aliquod genus subiectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum".

tos. Sin embargo, en el pensamiento medieval, “sujeto” y “objeto” tienen un significado distinto.

Como vimos en el epígrafe II.1, en la tradición clásica *scientia* tiene un sentido mucho más específico que el concepto moderno de “ciencia”; el concepto clásico designa el estado mental o *habitus* que se produce por demostración. Lo correlativo al *habitus* es el *obiectum*. El objeto es aquello en virtud de lo cual una diversidad de cosas se relaciona con un poder o *habitus*. Por ejemplo, hombre, asno y piedra están relacionados con la vista bajo el aspecto formal (*ratio*) de ser coloreados, y el color es el objeto formal de la vista. El objeto de la *scientia* son las cosas, en la medida en que son inteligibles o cognoscibles por el intelecto[11]. *Subiectum* expresa otro aspecto de la *scientia*, relacionado con el contenido de la ciencia: “Todo lo que hay en una ciencia debe estar contenido bajo su sujeto”. Lo que es conocido científicamente es una conclusión en la que algo es predicado de otro, esto es, el sujeto. Esta predicación manifiesta una propiedad necesaria del sujeto del que trata una ciencia. La razón por la que Tomás introduce la noción de “sujeto” es que Aristóteles había afirmado en los *Analíticos Posteriores* que la unidad de una ciencia se basa en la unidad del sujeto-género o simplemente del sujeto, que subyace a todas las proposiciones de esa ciencia[12].

Toda ciencia debe investigar los principios de su sujeto. El próximo paso en el argumento de Tomás se centra en los principios: estos son de dos clases. Algunos principios son naturalezas completas en sí mismas; otros principios no son realidades subsistentes, sino que están en las cosas de las que son principios. Tomás ilustra esta distinción con un ejemplo de la física: los cuerpos celestiales son principios del primer tipo, mientras que la forma y la materia son principios del segundo tipo. La importancia de esta distinción está en que los principios de la primera clase pueden considerarse de dos maneras y pueden tratarse en dos ciencias separadas. Los cuerpos celestiales pueden estudiarse no sólo en sí mismos sino también como principios de otras cosas[13].

---

[11] Ver *In de Trin* q5 a1, en donde es central la noción de “objeto”. Cfr. *STh* I q1 a3 para el ejemplo del objeto de la vista.

[12] *In I Sent*, prol. q1 a4: “subjectum habet ad scientiam ad minus tres comparationes. Prima est, quod quaecumque sunt in scientia debent contineri sub subjecto”. Aristóteles, *Anal. Post.*, I c28 87a 38. Cfr. Tomás de Aquino, *In Post Anal* I lect42: “*Scientia* dicitur *una*, ex hoc quod *est unius generis* [*scil.* subiecti]”. Para la conexión y diferencia dentre “objeto” y “sujeto”, ver *STh* I q1 a7: “Sic enim se habet subiectum and scientiam, sicut obiectum and potentiam vel habitum”.

[13] *In de Trin* q5 a4: “sed principiorum duo sunt genera. Quaedam enim sunt quae et sunt in se ipsis quaedam naturae completae, et sunt nihilominus principia aliorum, sicut corpora celestia sunt quaedam principia inferiorum corporum, et corpora simplicia corporum mixtorum, et ideo ista non solum considerantur in scientiis ut principia sunt, sed etiam ut sunt in se ipsis res quaedam. Et propter hoc de eis non solum tractatur in scientia quae considerat ipsa principiata,

En la siguiente parte de la disputación, Tomás llega al punto esencial de su estudio. No es casual que en las líneas presentadas haya mencionado un ejemplo de física, ya que ahora hace la transición al nivel metafísico. Precisamente porque hay ciertos principios comunes de algún género determinado, así también hay principios de todas las cosas en tanto que todas las cosas concuerdan con el ente (*secundum quod in ente communicant*). Tales principios son por tanto comunes (*communia*) a todos los entes. Sin embargo, según Avicena, algo puede ser común en dos sentidos: primero, por predicación; segundo, por causalidad. Un ejemplo de la primera comunidad es la forma que se predica de todas las formas; un ejemplo de la comunidad por causalidad es el sol, que es numéricamente uno, y el principio de todas las cosas susceptibles de generación. En ambos sentidos hay principios comunes a todas las cosas[14].

El interés de Tomás se centra en los principios comunes por causalidad. Propone una jerarquía causal: "Todos los entes se reducen (*reducuntur*) a ciertos principios en un orden definido (*quodam gradu et ordine*)". Los principios de los accidentes se reducen a los principios de la sustancia, y los principios de las sustancias perecederas a los de las sustancias imperecederas. El último término de esta reducción es el principio del ser de todas las cosas, cuyo principio es más perfecto y supremo en acto y, por consiguiente, libre de materia. Las cosas divinas (*res divinae*) son de este tipo[15]. La reducción causal que Tomás describe aquí es, en su estructura, idéntica a las pruebas de la existencia de Dios que presenta en la *Summa theologiae*.

Dado que lo divino es tanto el principio de todos los seres como una naturaleza completa en sí misma, puede estudiarse de dos modos. En tanto que es principio común de todos los seres, los filósofos estudian lo divino, ya que por la luz de la razón natural, los seres humanos pueden considerar lo divino sola-

---

sed etiam habent per se scientiam separatam, sicut de corporibus caelestibus est quaedam pars scientiae naturalis praeter illam in qua determinatur de corporibus inferioribus […]. Quaedam autem sunt principia quae non sunt naturae completae in se ipsis, sed solum sunt principia naturarum, sicut unitas numeri, et punctus lineae, et forma et materia corporis phisici; unde huiusmodi principia non tractantur nisi in scientia in qua de principiatis agitur".

14 *In de Trin* q5 a4.: "quae quidem principia possunt dici communia dupliciter secundum Avicennam […]: uno modo per praedicationem, sicut hoc quod dico: 'forma est commune ad omnes formas', quia de qualibet praedicatur; alio modo per causalitatem, sicut dicimus solem unum numero esse principium ad omnia generabilia. Omnium autem entium sunt principia communia non solum secundum primum modum […], sed etiam secundum modum secundum".

15 *In de Trin* q5 a4: "et quia id quod est principium essendi omnibus oportet esse maxime ens, ut dicitur in II Metaphisice, ideo huiusmodi principia oportet esse completissima; et propter hoc oportet ea esse maxime actu, ut nihil vel minimum habeant de potentia, quia actus est prior et potior potentia […]; et propter hoc oportet ea esse absque materia, quae est in potentia, et absque motu, qui est actus existentis in potentia. Et huismodi sunt res divinae".

mente por sus efectos. En consecuencia, Dios es tratado en la ciencia que considera lo que es común a todos los seres. A esta ciencia, de la que el sujeto es el ente en cuanto es ente (*ens inquantum est ens*), los filósofos la llaman "ciencia divina". Aunque lo divino subsiste en sí mismo, sólo puede ser conocido en la medida en que se revela y manifiesta a sí mismo[16].

Tomás concluye –y es en este punto cuando su observación introductoria se hace comprensible– que hay dos clases de teología (*theologia sive scientia divina est duplex*). La primera es teología filosófica, la cual también se llama "metafísica". Lo divino no es el sujeto de esta ciencia, sino el ente como tal; lo divino, sin embargo, es el *principio* de este sujeto. La segunda clase es la teología enseñada en la Sagrada Escritura. En esta ciencia lo divino es el sujeto, y es investigado tal como es en sí mismo[17].

Tomás ha formulado una respuesta a la cuestión concerniente al sujeto de la metafísica, pero en realidad no ha contestado todavía a la cuestión planteada en q5 a4 ("¿Trata la ciencia divina de aquello que existe sin materia ni movimiento?"). Por tanto, al final de la disputación, formula de otra manera el carácter doble de la teología. Esta formulación alternativa, que está más en consonancia con la expresión de la q5 a4, se basa en la terminología de Boecio y Aristóteles, cuyos estudios sobre la filosofía primera se formularon en términos de separación de la materia. En la q5 a1, Tomás había mantenido que es típico de los objetos de la tercera ciencia teórica no depender de la materia para ser. Dentro de estos objetos, distinguía entre aquellos que no existen nunca en la materia, como Dios, y aquellos que existen necesariamente en la materia, tales como ser, potencia y acto. Tomás vuelve de nuevo sobre esta distinción. La teología filosófica toma como sujeto aquello que es separado de la materia en el segundo sentido; toma aquello que es separado en el primer sentido como el principio de su sujeto. Por el contrario, el sujeto de la teología de la Sagrada Escritura es aquello que es separado de la materia en el primer sentido absoluto[18].

---

[16] *In de Trin* q5 a4: "unde et huiusmodi res divinae non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens inquantum est ens. Et haec scientia apud eos scientia divina dicitur. Est autem alius 'modus' cognoscendi huiusmodi res non secundum quod per effectus manifestantur, sed secundum quod ipse se ipsas manifestant".

[17] *In de Trin* q5 a4: "una [*scil*. theologia] in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi prosequntur, quae alio nomine metaphisica dicitur; alia vero quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae, et haec est theologia quae in sacra Scriptura traditur".

[18] *In de Trin* 1. 5.4: "theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut de subiectis, de separatis autem primo modo sicut de principiis subiecti; theologia vero sacrae Scripturae tractat de separatis primo modo sicut de subiectis".

El argumento de Tomás en esta exposición contiene varios rasgos importantes. Como hemos visto, concierne: (*i*) al punto de partida que atañe a la estructura de la *scientia*, su sujeto y a la búsqueda de principios; (*ii*) a la transición desde el ámbito particular de las cosas, al nivel de los *communia*; (*iii*) la distinción entre dos tipos de comunidad; (*iv*) la reducción causal a Dios; y (*v*) el estudio doble de lo divino. Sobre la base de estos rasgos podemos indicar ahora qué transformaciones del concepto griego de metafísica aparecen en la disputación de Tomás.

2. La transformación del concepto de metafísica

El *primer* resultado importante de la lectura que hace Tomás del texto de Boecio es la introducción de una segunda teología, la teología cristiana. Esta teología es distinta de la teología filosófica o metafísica, tanto en la fuente de su conocimiento –reside en la revelación–, como en su estructura científica: su sujeto es Dios[19]. La motivación principal de Tomás en su comentario seguramente sea aclarar esta distinción. En su tratado, Boecio investiga la enseñanza de la fe católica de que Dios es trino y uno. En su *expositio*, Tomás señala que todo estudio debe seguir el modo conveniente a su sujeto; y, por esta razón, Boecio presenta la división de las ciencias teóricas. Sin embargo resulta que, aunque Tomás nunca establezca esto explícitamente, esta triple división no revela el modo de conocer apropiado al tema de la investigación de Boecio. Antes, en su comentario, Tomás había mostrado que el conocimiento de la Trinidad no es accesible a la filosofía, sino que es un artículo de fe basado en la revelación divina[20].

Para la razón natural del hombre, Dios es cognoscible sólo a partir de sus efectos. Por consiguiente, la teología filosófica no hace superflua a la teología cristiana, porque el conocimiento racional de Dios no concierne a lo divino como es en sí mismo. Es necesario otro conocimiento, además de la teología filosófica. La *Summa theologiae* comienza con la cuestión de la necesidad de esa teoría. En q1 a1, se cuestiona la necesidad de la teología cristiana, pero no la de la filosofía. Toda teoría trata del ente, pues sólo puede ser conocido lo verdadero, que es convertible con el ente. Sin embargo, todos los ámbitos del ente,

---

[19] Es incorrecta la perspectiva de P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 31, n. 2, según la cual la metafísica para Tomás tiene el mismo objeto que la teología cristiana, a saber, los nombres divinos, y difiere sólo de la teología por su modo de conocimiento.

[20] Cfr. *In de Trin* q1 a4, sed contra: "Deum esse trinum et unum est articulus fidei"; también el cuerpo del artículo.

incluso Dios mismo, son tratados en las ciencias filosóficas; por ello no parece haber necesidad de ninguna otra teoría[21]. En su respuesta, Tomás afirma que, en adición a las ciencias filosóficas, se requiere una teoría basada en la revelación divina. Ciertas cosas que exceden la razón humana deben darse a conocer a los seres humanos, ya que el conocimiento de ellas es indispensable para la salvación del hombre.

El *segundo* resultado destacable de la lectura de Boecio por parte de Tomás es que la introducción de una teología basada en la revelación supone cierto alejamiento de la concepción teológica de la metafísica. Ésa es una característica general del "segundo comienzo de la metafísica" en el siglo XIII. Los comentadores medievales no adoptaron la concepción teológica de la metafísica que prevaleció entre los comentadores griegos de Aristóteles en la Antigüedad tardía y que fue transmitida a la Edad Media por Boecio[22].

Para Boecio, la suma ciencia teórica trata de la sustancia divina que sobrepasa la materia y el movimiento. La teología es la ciencia del ser primero, que es trascendente. En la disputación de Tomás, se distingue un cambio en la perspectiva, un cambio de lo supramaterial a lo común. El foco decisivo en la q5 a4, está en aquello que es común a todas las cosas. La filosofía primera es una *scientia communis*, ya que su sujeto es el ente en cuanto ente. Este cambio en la concepción de la metafísica hizo posible la formación de la teoría de los trascendentales en el siglo XIII. El concepto de Tomás ha de ser caracterizado como "trascendente", pero con el nuevo sentido que este término adquirió en su tiempo. Lo que es trascendido en metafísica son los modos particulares del ente, el asunto de que se ocupa es el ente en general.

El segundo comienzo de la metafísica en el siglo XIII consiste en que la metafísica se convierte en "ontología"[23]. Una desventaja de este término moderno es que no expresa el hecho de que, para Tomás, la metafísica incluye también el estudio de lo divino. Pero aquí, también, el punto de vista desde el que se hace este estudio es el de "lo común". Debemos tener presente la distinción entre dos tipos de "lo común" que hace Tomás en su comentario. Algo puede ser común por modo de predicación, como en el caso de "ente", o por modo de causalidad, como en el caso de Dios. Lo divino se estudia en metafísica, en tanto que es la causa universal del ente.

---

[21] *STh* I q1 a1 ob2: "doctrina non posset esse nisi de ente: nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo: unde quaedam pars philosophiae dicitur *theologia*, sive scientia divina, ut patet per Philosophum in VI *Metaphys.* Non fuit igitur necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi".

[22] Cfr. L. Honnefelder, "Der zweite Anfang der Metaphysik", pp. 167-168.

[23] Cfr. A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik?*, p. 354.

El *tercer* resultado notable del comentario de Tomás es que, al final de su disputación, propone, en adición a la concepción ontológica de la filosofía primera, otra síntesis que se basa en la separación de la materia. El sujeto de esta ciencia es aquel que no es necesariamente material; el principio de este sujeto es aquello que es absolutamente separado de la materia, a saber, Dios. Denomino a esta síntesis la síntesis "teológica", en contraste con la síntesis "metafísica" anterior, hecha desde el punto de vista de la trascendentalidad. Tomás no pone esta síntesis teológica en primer lugar; ésta parece ser una alternativa en la cual se pueden entender los puntos de vista tradicionales sobre el sujeto de la filosofía primera. La síntesis teológica está formulada según la terminología de Boecio y Aristóteles (en el libro sexto de la *Metafísica*), y reside en la supramaterialidad, que ellos consideran como la característica central de la inteligibilidad.

3. El prólogo de Tomás al comentario a la *Metafísica* de Aristóteles

En este epígrafe relacionaremos las conclusiones del análisis que hace Tomás en el comentario a Boecio, con las del segundo texto en el que Tomás aborda el sujeto de la metafísica: el prólogo a su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles. El punto de partida de este texto es que debe haber una ciencia primera y suma, ya que cuando varias cosas están dirigidas a un fin, una de ellas debe ser directora o reguladora y el resto dirigidas o reguladas. Esta finalidad existe también en las ciencias en la medida en que se dirigen a un fin, a saber, a la perfección del hombre[24]. La tesis de que la ciencia es la perfección de los seres humanos no la desarrolla Tomás aquí; el referente de esta consideración es el enunciado que abre la *Metafísica* de Aristóteles: "todo hombre por naturaleza desea saber" (980a 21). La ciencia es el bien del hombre en cuanto hombre, ya que es la plenitud de su deseo natural de conocimiento. El tema agustiniano de la "curiosidad", el deseo no virtuoso de saber, no cumple una función esencial en Tomás. Según él, "todo conocimiento científico (*scientia*) es bueno"[25].

Pero ¿cuál es la ciencia primera y suma? Debe ser la ciencia que sea más intelectual, es decir, la que trate acerca de "lo máximamente inteligible"[26]. En

---

[24] *In Met*, prol.: "quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. […] Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rectrix".

[25] *De An* I lect1 n3. Cfr. J. A. Aertsen, *Nature and Creature, Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden/New York, 1988, pp. 33-40.

[26] *In Met*, prol.: "ita scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur".

este punto en particular se pone de manifiesto la distancia entre la mentalidad moderna y medieval. Para muchos pensadores modernos, la metafísica es "especulativa", ya que va más allá de los límites de la experiencia. También para Tomás la metafísica está marcada por un movimiento trascendente, pero este proceso va directamente hacia lo más inteligible: explica aquello que es lo más inteligible según la operación del intelecto humano. El acercamiento "cognoscitivo" a la metafísica que realiza Tomás es, efectivamente, uno de los aspectos más destacables de su prólogo.

Lo "máximamente inteligible" puede entenderse de tres modos. (*i*) El primer modo se toma del orden de la intelección (*ex ordine intelligendi*). Aquí, la inteligibilidad se relaciona con la causalidad, en que el intelecto deriva su certeza del conocimiento de las causas. "Conocer científicamente" (*scire*) es, de acuerdo con Aristóteles en sus *Analíticos Posteriores* (I, c. 2), tener perfecto conocimiento de la causa. En su comentario al *De Trinitate* (q5 a4), Tomás había expresado la misma idea señalando que la ciencia es perfeccionada por medio del conocimiento de los principios. Por tanto, en esa ciencia lo más alto que se considera son las primeras causas[27]. (*ii*) Lo "máximamente inteligible" puede entenderse por comparación del intelecto con el sentido (*ex comparatione intellectus ad sensum*). Desde este punto de vista, la inteligibilidad se relaciona con la universalidad, ya que la diferencia entre intelecto y sentido es que el conocimiento sensible es de lo particular, mientras que el intelecto comprende lo universal. Por tanto, esa ciencia es preeminentemente intelectual, ya que trata de los principios más universales. "Estos son el ente y lo que se sigue del ente" (*ens et ea quae consequuntur ens*), tal como uno y múltiple, potencia y acto"[28]. (*iii*) Lo "máximamente inteligible" puede entenderse desde la misma cognición del intelecto (*ex ipsa cognitione intellectus*). Desde este punto de vista, la inteligibilidad se relaciona con la inmaterialidad, ya que algo tiene capacidad intelectiva por estar libre de materia. Lo "máximamente inteligible", por tanto, es aquello que está completamente libre de materia, como Dios y las inteligencias[29].

---

27 *In Met*, prol.: "nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix".

28 *In Met*, prol.: "nam, cum sensus sit cognitio particularium, intellectus per hoc ab ipso differre videtur, quod universalia comprehendit. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus".

29 *In Met*, prol.: "nam cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. […] Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt […],

Los tres tipos de "inteligibles más altos" corresponden a las tres definiciones de filosofía primera que se encuentran en la *Metafísica* de Aristóteles. Filosofía primera es conocimiento de las causas más altas (Libro I); trata, a diferencia de las ciencias particulares, del ente en cuanto ente (Libro IV); es "teología", ya que trata de lo inmaterial y de lo divino (Libro VI). Cómo concibe el propio Aristóteles la filosofía primera, es una cuestión controvertida entre los investigadores, y un problema básico al estudiar su obra. ¿La ciencia que está buscando es una ciencia "aporética" debido a su imposibilidad fundamental de conectar ontología y teología entre sí?[30]. Joseph Owens, tras considerar las discusiones recientes, concluye: "Esta revisión fortalece la postura de que la ciencia del ente *qua* ente en Aristóteles es sólo una teología"[31]. Con *ente en cuanto ente*, Aristóteles quiere decir sustancia divina, a la que se relacionan todos los demás entes. La posición de Owens coincide con la interpretación teológica que prevaleció entre los comentadores griegos de la Antigüedad tardía que tanto influyeron en la concepción de Boecio.

El elemento más importante del prólogo de Tomás es su intento de sintetizar los divergentes enunciados de Aristóteles sobre el sujeto de la filosofía primera. Afirma que la triple consideración de los "inteligibles más altos" no debería atribuirse a ciencias diferentes, sino a una; dado que las sustancias inmateriales (el tercer tipo) son las causas primeras y universales (*i*) del ente (*ii*), y corresponde a la misma ciencia considerar las causas propias de cualquier género y el (sujeto-)género mismo. Asimismo debe corresponder a la misma ciencia abordar las sustancias separadas y el ente en general (*ens commune*), que es el género del que estas sustancias son las causas comunes y universales[32].

En este argumento se pone de manifiesto una primera semejanza con el comentario a Boecio. La consideración de Tomás se basa en la teoría de la ciencia. Aplica el modelo de *scientia* desarrollado por Aristóteles en los *Analíticos Posteriores* a la metafísica. La estructura de toda ciencia es que tiene un sujeto-

---

sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae".

30 Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962.

31 J. Owens, "The Doctrine of Being in the Aristotelian *Metaphysics*-Revisited", en P. Morewedge (ed.), *Philosophies of Existence, Ancient and Modern,* New York, 1982, pp. 33-59; p. 54. Cfr. J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto, 1963.

32 *In Met,* prol.: "haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas propias alicuius generis et genus ipsum […]. Unde oportet quod ad eamdem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae".

género y que trata de las causas de su sujeto. Con la ayuda del Aristóteles lógico, Tomás confiere a la filosofía primera una unidad que nunca tuvo en el propio Filósofo.

Esta aproximación desde la teoría de la ciencia aparece también sin ambigüedad alguna en el resto del prólogo, en el que Tomás determina el sujeto de la metafísica. Aunque esta ciencia tenga que ver con las causas primeras, con el ente en general, y con las sustancias inmateriales, no estudia ninguno de ellos ni su sujeto, sino sólo el *ens commune*. "Por tanto, el sujeto de una ciencia es aquél cuyas causas y propiedades buscamos, pero no las causas mismas"[33].

El segundo punto en común entre el prólogo de Tomás y su comentario a Boecio es que no adopta la concepción teológica de la metafísica. Su comprensión de la filosofía primera es trascendental. El sujeto de la metafísica no es lo divino, sino el "ente y lo que se sigue del ente". Desde esta perspectiva, destaca la importancia de la teoría de los trascendentales, ya que esta teoría trata del ente y de sus propiedades. El prólogo menciona como ejemplos de estas propiedades "uno y múltiple" y "acto y potencia". La mención de las últimas nociones no es contraria al carácter trascendental de la metafísica, puesto que acto y potencia son más comunes que materia y forma. Son tratados por esta ciencia en la medida en que siguen al *ens commune*, y no en cuanto que son en las cosas mutables y materiales[34]. Tomás subraya la necesidad de la consideración trascendental-metafísica: "Los principios de este tipo no deberían permanecer completamente indeterminados, porque sin ellos es imposible tener pleno conocimiento de lo que es propio de cualquier género o especie. No deberían estudiarse en ninguna ciencia particular, sino en una *scientia communis*"[35].

El tercer punto en común entre el comentario a Boecio y el prólogo es que al final del último texto, Tomás también propone la síntesis teológica de la filosofía primera en términos de "separación": "Aunque el sujeto de esta ciencia sea el *ens commune*, se dice sin embargo que todas las cosas de las que trata están

---

[33] *In Met*, prol.: "ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti".

[34] *In de Trin* q5 a4 ad4: "actus et potentia sunt communiora quam materia et forma"; *In Met* IX lect1 n1770; *CG* II c54.

[35] *In Met*, prol: "huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propia alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent: quia cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractarentur. Unde restat quod in una communi scientia huiusmodi tractentur".

separadas de la materia según el ser y según la razón"[36]. Esta separación no sólo incluye a Dios, que nunca puede existir en materia, sino también a aquello que puede existir sin materia, tal como el ente en general.

Esta síntesis teológica alternativa está inspirada en Avicena. Esto se indica claramente en un pasaje del comentario de Tomás al libro sexto de la *Metafísica*, en el que corrige la concepción aristotélica. A la filosofía primera no sólo le incumbe lo que es separado de materia y movimiento, sino también las cosas sensibles, en cuanto que son entes. La perspectiva que adopta Tomás es la de una síntesis metafísica, según la cual la filosofía primera se extiende a todo lo que es. Sin embargo, sugiere a continuación, con referencia a Avicena, una interpretación alternativa. Se podría decir con Avicena que lo común (*communia*) de lo que trata esta ciencia es separado (*separata*) en el ser, no porque sea siempre sin materia, sino porque no existe necesariamente en la materia[37].

La mayoría de los investigadores actuales son de la opinión de que, para Tomás, la supramaterialidad proporciona la entrada al sujeto de la metafísica y la condición para la consideración trascendental de la realidad[38]. Esta visión se remonta a un influyente artículo de L. B. Geiger, publicado en 1947. En este estudio, el autor analiza el *De Trinitate,* q5 a3, en donde se contiene un extenso estudio sobre la abstracción[39]. Las principales conclusiones de Geiger fueron tres. Primera, Tomás advierte que además de las dos formas de abstracción que son características de la física y la matemática respectivamente, hay una operación intelectual propia de la metafísica. A esta operación, que consiste en un

---

36 *In Met,* prol.: "quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem".

37 *In Met* VI lect1 n1165: "advertendum est autem, quod licet ad considerationem primae philosophiae pertineant ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tamen solum ea; sed etiam de sensibilibus, inquantum sunt entia, Philosophus perscrutatur. Nisi forte dicamus, ut *Avicenna* dicit, quod huiusmodi communia de quibus haec scientia perscrutatur, dicuntur separata secundum esse, non quia semper sint sine materia; sed quia non de necessitate habent esse in materia, sicut mathematica". Cfr. Avicenna, *Liber de philosophia prima,* I, c. 2 (ed. Van Riet, pp. 16-17).

38 Ver, por ejemplo, L. Oeing-Hanhoff, "Metaphysik, Thomas von Aquin", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* V, coll. 1221-1222; L. Honnefelder, "Dez zweite Anfang der Metaphysik", p. 175; M. D. Jordan, *Ordering Wisdom. The Hierarchy of Philosophical Discourses in Aquinas,* Notre Dame, 1986, pp. 156-163.

39 L. B. Geiger, "Abstraction et séparation d'après S. Thomas (*In De Trinitate,* q5 a3)", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1947 (31), pp. 3-40; publicado también en L.-B. Geiger, *Philosophie et Spiritualité,* Paris, 1963, pp. 87-124. Cfr. R. W. Schmidt, "L'emploi de la séparation en métaphysique", *Revue philosophique de Louvain,* 1960 (58), pp. 373-393. S. Gelonch, *'Separatio' y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del 'Super Boetium de Trinitate', q5 a3, de Santo Tomás de Aquino,* Pamplona, 2002.

juicio negativo, la denomina *separatio*. Segunda, la afirmación de que el ente no es necesariamente material, establece para Tomás el sujeto de la metafísica. Tercera, este juicio negativo presupone otro, un juicio positivo, a saber: que hay entes inmateriales. La tesis de la "separación" implica, por consiguiente, que el ente no puede considerarse *qua* ente hasta que se pruebe la existencia de un Motor inmóvil o una sustancia separada[40].

Tal opinión, sin embargo, parece ser extraña a la concepción de la metafísica que tiene Tomás[41]. En el prólogo, la supramaterialidad no es el criterio exclusivo de la inteligibilidad metafísica. Los "inteligibles más altos", de los que trata la filosofía primera, son de tres tipos: (*i*) las causas primeras; (*ii*) lo que es más universal, como el ente y lo que se sigue del ente; y (*iii*) lo que es completamente separado de la materia. El sujeto de la metafísica es el *ens commune*, y lo que se busca en esta ciencia es la causa o principio del sujeto. Es la causa universal del ente la que está completamente separada de la materia, y el conocimiento de esas sustancias inmateriales es para Tomás el fin último de la investigación metafísica[42]. La tesis de Geiger invierte ese orden, el conocimiento del ente trascendente y supramaterial se torna condición para la consideración del ente en general.

La interpretación según la cual Tomás, en su comentario a Boecio, hace uso del proceso de *separatio* en lugar del método de *resolutio* que había seguido en el *De veritate*, q1 a1, es igualmente errónea[43]. En las líneas con que se concluye el prólogo, se manifiesta el hecho de que Tomás no abandona el método de resolución; en ellas se explica que a esta ciencia se le dan tres nombres que se corresponden con los "inteligibles más altos". Es llamada *ciencia divina* o *teología* en cuanto que trata de las sustancias separadas. Es llamada *filosofía primera* en cuanto que trata de las causas primeras de las cosas. Es llamada *metafísica*, "en cuanto que trata del ente y de lo que se sigue de él, puesto que estas cosas transfísicas se descubren en el proceso de resolución (*in via resolutionis*), como lo más común después de lo menos común". Resulta significativo que

---

40 Cfr. J. C. Doig, *Aquinas on metaphysics*, p. 246.

41 Para una elaboración más extensa de este punto, ver J. A. Aertsen, "Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin?", en I. Craemer-Ruegenberg y A. Speer (eds.), *Scientia und Ars im Hoch- und Spätmittelalter*, Berlin/New York, 1994, pp. 217-239. Cfr. J. F. Wippel, "Metaphysics and *Separatio* in Thomas Aquinas", en *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington D. C., 1984, pp. 69-104.

42 Cfr. *In Met*, prol.: "nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit".

43 L. Honnefelder, "Metaphysik und Transzendenz, Überlegungen zu Johannes Duns Scotus im Blick auf Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury", en L. Honnefelder y W. Schüßler (eds.), *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, p. 145.

Tomás reserve aquí el nombre “metafísica” para el estudio de los *communia*, y que dé una razón intrínseca y metodológica para esta reserva: los objetos de esta ciencia se descubren al final del proceso de resolución. La resolución se lleva a cabo en metafísica con el fin de que se manifieste lo más general. Este método es abordado al fin en la cuestión sexta en el comentario de Tomás al *De Trinitate* de Boecio, extensamente dedicada al *modi sciendi* de las ciencias. Ahora debemos ocuparnos, por tanto, de este texto.

4. El método de resolución y la metafísica

La q6 a1, considera la afirmación boeciana de que la física procede *rationabiliter*, la matemática *disciplinaliter* y la teología *intellectualiter*. Tomás da significado a estos adverbios y examina si los métodos mencionados son efectivamente típicos de las tres ciencias teóricas. La exposición sobre el método de la ciencia divina se centra en su distinción de la física, puesto que conecta la diferencia entre las dos ciencias con la distinción entre *intellectus* y *ratio*[44].

Ratio es el modo de conocer propio de los seres humanos. Como Tomás escribe en otro lugar, “forma parte de la naturaleza humana utilizar la razón en orden a conocer la verdad”[45]. Este modo de conocer es consiguiente al modo de ser del hombre. El hombre no es una sustancia puramente espiritual, sino un alma unida a un cuerpo. El ser humano es un “animal racional”. En *De Trinitate,* q6 a1, Tomás ofrece una breve caracterización del modo racional de conocer, e identifica dos características de éste. La primera es su dependencia de la experiencia sensible; el conocimiento intelectivo humano deriva de las cosas sensibles; el alma humana está marcada por la receptividad y por la potencialidad. La segunda característica es su progresión de una cosa a otra, como desde el conocimiento de un efecto al conocimiento de su causa: los seres humanos no captan la verdad inmediatamente, sino por un proceso de investigación, esto es, por un *discursus*; el modo racional de conocer es discursivo. Tomás afirma que este modo de conocer es el que se sigue, de modo particular, en el proceder de la ciencia natural. Como el modo racional de conocer es propio de los seres humanos, se puede decir con acierto que “entre todas las ciencias, la física es la que está en mayor conformidad con el intelecto humano”[46].

---

[44] Para esta importante distinción en el pensamiento de Tomás, véase el bien documentado estudio de J. Peghaire, *Intellectus et Ratio selon St. Thomas d’Aquin*, Paris y Ottawa, 1936.

[45] *In Ethic* I lect11 132.

[46] *In de Trin* q6 a1: “et ita modus rationis maxime in scientia naturali observatur, et propter hoc scientia naturalis inter alias est maxime hominis intellectui conformis”.

¿Cuál es la consecuencia de esta conclusión para el estudio humano de la metafísica? ¿Significa esto que esta ciencia se encuentra más allá de las capacidades humanas? Tomás comienza su exposición del método de la filosofía primera con la afirmación: "Tal como atribuimos el proceder racional a la filosofía natural porque se ciñe máximamente al método de la razón, así atribuimos el proceder intelectual a la ciencia divina, porque ella se ciñe máximamente al método del intelecto"[47]. Tomás habla con cautela; no dice que el pensar metafísico del hombre sea una pura intuición intelectual y no requiera discurso racional. Sólo destaca que la metafísica es la que se aproxima *máximamente* al proceder intelectual[48].

Tomás hace una comparación entre razón e intelecto; están relacionados del mismo modo que la multiplicidad y la unidad. Es distintivo de la *ratio* dispersarse en la consideración de muchas cosas en orden a alcanzar la verdad. Es propio del *intellectus* –el modo de conocer de las sustancias puramente espirituales– comprender inmediatamente, en una simple intuición, la verdad de las cosas[49]. En otros textos Tomás compara la relación entre razón e intelecto con la de movimiento y reposo. La *ratio* razona, pero el intelecto conoce de manera no discursiva. El objetivo de estas comparaciones es dejar claro que razón e intelecto no son facultades cognoscitivas distintas, sino actos distintos de la misma facultad. Como la multiplicidad presupone la unidad y, como todo movimiento natural procede de algo inmutable y termina en algo en reposo, el proceso de la razón debe reducirse *tanto en su comienzo como en su fin* al acto intelectual[50]. Aunque un ser humano adquiere conocimiento por medio de la razón, tiene cierta participación en el modo de conocer no discursivo e intelectual[51].

El conocimiento intelectual es el comienzo y el término del proceso de la razón. Es el comienzo, siguiendo el modo de composición o descubrimiento (*secundum viam compositionis vel inventionis*), ya que el proceso racional sólo es

---

[47] *In de Trin* q6 a1: "sicut rationabiliter procedere attribuitur naturali philosophiae eo quod in ipsa maxime observatur modus rationis, ita intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae eo quod in ipsa maxime observatur modus intellectus".

[48] Cfr. *In de Trin* q6 a1 ad1: "intellectualiter procedere non attribuitur scientie divinae quasi ipsa non ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones, sed quia eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima".

[49] *In de Trin* 1 6 1: "differt autem ratio ab intellectu sicut multitudo ab unitate […] est enim rationis proprium circa multa diffundi et ex eis unam simplicem cognitionem colligere […]. Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerant et in illa totius multitudinis cognitionem capiunt".

[50] *STh* I q79 a8. Cfr. *STh* II-II q8 a1 ad2.

[51] *De Ver* q15 a1; q16 a1. Cfr. J. Cruz Cruz, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico,* Pamplona, 1999.

posible cuando el discurso comienza desde una intuición inmediata, en la que el intelecto comprehende en unidad una multiplicidad. Además, el conocimiento intelectual es el término del proceso racional, siguiendo el modo de resolución (*secundum viam resolutionis*), en la medida en que la razón alcanza una verdad simple a partir de muchas cosas. El movimiento discursivo termina en el entendimiento. La intención de Tomás en la q61 es mostrar que "según el proceso de resolución, la consideración de la razón en todas las ciencias termina en el conocimiento de la ciencia divina" y que, por lo tanto, la consideración de la ciencia divina es supremamente "intelectual"[52].

En un discurso, la razón avanza de una cosa a otra. Este movimiento puede darse de dos maneras. La primera es *secundum rem*, como cuando se hace una demostración por medio de causas extrínsecas o efectos: bien por composición cuando vamos de las causas a los efectos; bien por resolución cuando procedemos de los efectos a las causas. El último término de esta resolución se alcanza cuando se llega a las causas más altas, que son las sustancias inmateriales. El avance de la razón puede darse también *secundum rationem*. Entonces procedemos según causas intrínsecas: por composición cuando vamos de las formas más universales a las más particulares; por resolución cuando procedemos a la inversa. El último término de esta resolución es, por tanto, "la consideración del ente y de lo propio del ente como tal". Así se deduce que las dos resoluciones de la razón terminan en aquello de lo que trata la ciencia divina: las sustancias inmateriales y lo que es común a todos los seres. De ahí que la consideración propia de esta ciencia sea supremamente "intelectual"[53].

Aunque Tomás introduzca la *via compositionis*, un proceso que sigue la dirección opuesta al modo de resolución, es notable que apenas diga nada sobre el método de síntesis. En este texto sólo se interesa por el último término de reso-

---

52 *In de Trin* q6 a1: "illa ergo consideratio quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio. Tota autem consideratio rationis resoluentis in omnibus scientiis ad considerationem divinae scientiae terminatur".

53 *In de Trin* q6 a1 Ver en particular: "ratio enim […] procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas vel effectus extrinsecos; componendo quidem cum proceditur a causis ad effectus, quasi resolvendo cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod causae sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes; ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, que sunt substantiae separatae. Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas; componendo quidem quando a formis maxime universalibus in magis particulata proceditur, resolvendo autem quando e converso, eo quod universalius est simplicius; maxime autem universalia sunt que sunt communia omnibus entibus, et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum que sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt de quibus scientia diuina considerat".

lución. Pero ¿cómo ha de entenderse exactamente la distinción entre resolución *secundum rationem* y resolución *secundum rem*?

Uno de los pocos estudiosos que contradice los métodos utilizados en filosofía medieval es Ludger Oeing-Hanhoff. Según su interpretación, la resolución *secundum rationem* es el análisis de conceptos, que en sí mismo pertenece al ámbito de la dialéctica; la resolución *secundum rem* es un análisis "natural" (como opuesto a "lógico"), porque por medio de este método lo que se convierte en sus elementos no son los conceptos sino una cosa natural[54]. Esta interpretación se fundamenta en el esquema desarrollado en la *Dialectica* de Juan Damasceno, traducida por Roberto Grosseteste entre 1235 y 1242. En este trabajo el método "divisivo", es decir, el método del análisis de conceptos, se distingue del método "analítico" (*resolutiva*, también llamado "resolución natural"), por medio del cual lo compuesto se convierte en lo más simple[55]. Sin embargo, parece dudoso que este esquema sea congruente con el desarrollo de Tomás.

Si la resolución *secundum rationem* fuera un análisis dialéctico de conceptos, entonces difícilmente sería comprensible cómo Tomás podría conectar el término de esta resolución con el sujeto de la metafísica, el *ens commune*. Si la resolución *secundum rem* fuera un análisis de una cosa en sus elementos, sería incomprensible cómo podría tal resolución terminar en las sustancias separadas. La distinción *secundum rationem* / *secundum rem* no es la oposición entre análisis "lógico" y "natural". Más bien, tiene que ver con aquello a lo que se dirige el análisis discursivo de la razón. Puede ser otra *cosa*, cuando algo se reduce a sus causas extrínsecas, pero no es el único término posible. En la resolución *secundum rationem*, una cosa se reduce a sus formas intrínsecas o principios.

Las dos formas de resolución corresponden a las dos formas de comunidad que Tomás había distinguido en la q5 a4 de su comentario: la comunidad por predicación y la comunidad por causalidad. A primera vista, esta correspondencia podría confundirse, ya que ambas resoluciones proceden por medio del análisis de las causas. No obstante, tiene sentido relacionar la resolución *secundum rem* con la comunidad causal, y la resolución *secundum rationem* con la comunidad por predicación. La primera resolución es un análisis de causas extrínsecas y una reducción a la causa más universal. En la q5 a4, Tomás había desarrollado sólo la comunidad causal al esbozar la jerarquía de causas. La resolución *secundum rationem* es un análisis de causas intrínsecas y una reducción a

---

54 L. Oeing-Hanhoff, "Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter", en P. Wilpert (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter, Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Berlin, 1963, pp. 71-91.

55 Juan Damasceno, *Dialectica. Version of Robert Grossteste*, c. 49 (ed. O. A. Colligan, Louvain y Paderborn, 1953, p. 53). Cfr. J. A. Aertsen, "Method and Metaphysics, The *via resolutionis* in Thomas Aquinas", *The New Scholasticism*, 1989 (63), pp. 405-418.

la forma más general. El término final de este proceso es el "ente", esto es, aquello que se predica de todas las cosas[56]. Que la resolución *secundum rationem* concierna a la comunidad por predicación no compromete su carácter metafísico, ya que el análisis se lleva a cabo hasta la última forma, por la cual algo es ente. Existe una conexión entre esta resolución y la resolución *secundum rem*, porque la última reducción es la reducción a la causa del ente en cuanto ente.

El método de resolución es central para la exposición que hace Tomás de los trascendentales en *De veritate*, q1 a1. En este texto básico busca una resolución del conocimiento en la que los conceptos del intelecto se reduzcan al ente como primera concepción. La comprensión del ente es el comienzo y la base de la actividad racional humana. La prioridad cognoscitiva del ente indica una diferencia esencial entre las resoluciones metafísicas *secundum rationem* y *secundum rem*, por lo que el término de la última resolución, Dios, no es lo primero conocido sino el fin último del deseo humano de conocimiento. La diferencia entre las dos resoluciones marca la distinción que hace Tomás entre el sujeto de la metafísica y las causas de este sujeto.

La tesis de que el ente es lo primero conocido implica que el ente es el objeto propio del intelecto (cfr. II.2): ente es el aspecto formal por el cual las cosas son accesibles al intelecto. Como el ente no excluye nada, el intelecto tiene el objeto más común (*obiectum communissimum*); es el *ens universale*[57]. Esta descripción del objeto del intelecto ilustra la correlación entre ente y conocimiento en el pensamiento de Tomás. Esta conexión aparece en la correspondencia entre el sujeto de la metafísica y el objeto propio del intelecto, pues ambos conciernen al ente en general. Esta apertura trascendental del alma es la condición de la posibilidad de la metafísica como ciencia humana.

En *De Trinitate*, q6 a1, Tomás menciona el método de composición o síntesis, por el cual vamos de las causas a los efectos o de las formas más universales a las más particulares. Sin embargo, no desarrolla, una metafísica axiomática, aunque conocía un destacable ejemplo. En su tratado *De hebdomadibus*, Boecio tiene el propósito de tratar el problema de la bondad del ente según el método empleado en la matemática. Por ello, comienza recopilando varios axiomas. Según Tomás, la matemática es la única ciencia en la que es posible la *via compositionis* para los seres humanos[58]. Ésa podría ser la razón de que en su comentario toda la atención se centre en el método de resolución.

---

56 Para "ente" como causa, ver *STh* I q5 a2 ad2: "ens autem non importat habitudinem causae nisi formalis tantum".

57 *STh* I q78 a1

58 Cfr. *In de An* II lect3 n245.

La resolución metafísica al ente tiene una estructura "reflexiva" o circular, en el sentido de que "lo que era primero se convierte en lo último"[59]. Es la reducción a lo que está implícito en el conocimiento de todas las cosas, que, sin embargo, ahora se hace explícito en su inteligibilidad como *ente*. Esta explicación se da en y a través de la teoría de los trascendentales.

5. La importancia del comentario de Tomás a *Metafísica*, IV

La concepción de la metafísica que desarrolla Tomás en su comentario al *De Trinitate* de Boecio y en su prólogo al comentario a la *Metafísica*, se elabora en la exposición que hace Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*. Por consiguiente, vale la pena tomar en consideración también el comentario de Tomás a este libro. Este comentario tiene una huella personal, no sólo por la presencia de todo tipo de observaciones que en su mayoría se introducen con la frase "debería advertirse" (*sciendum est*), sino también por la peculiar disposición que hace Tomás del texto de Aristóteles.

Una característica general del comentario de Tomás es su atención a la íntima conexión entre los libros de la *Metafísica* y la estructura propia de cada uno de ellos. Este interés es también evidente en su comentario al libro cuarto. En la primera *lectio*, explica la estructura de este libro, señalando como su tema central: "de las cosas que considera esta ciencia"[60]. Según la lectura de Tomás, el tratamiento que hace Aristóteles de este tema es divisible en dos partes.

En primer lugar, Aristóteles "establece (*stabilit*) el sujeto de esta ciencia". En este sentido, Tomás resume acertadamente la intención del breve capítulo primero de *Metafísica*, IV. Sin embargo, al introducir la noción de "sujeto", que está ausente en el texto de Aristóteles, sitúa este tema dentro del marco de la teoría de la ciencia de un modo más expreso a como lo hace Aristóteles. Con respecto a esto, la palabra "establece" también merece atención. Está tomada de la *Metafísica* de Avicena, un texto que sirvió de modelo para el planteamiento científico de la metafísica en muchos autores medievales. El tratado 2, c2, de

---

[59] Cfr. *De Ver* q22 a12 ad1: "cum in reflexione sit quaedam similitudo motus circularis, in quo est ultimum motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexione ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius". En el mismo contexto de resolución, Tomás se refiere a menudo a enunciados del Pseudo Dionisio el Areopagita sobre la circularidad en el conocimiento humano. Ver, por ejemplo, *De Ver* q10 a8 ad10. Cfr. J. C. Doig, *Aquinas on Metaphysics*, p. 74.

[60] *In Met* IV lect1 n529: "de quibus est consideratio huius scientiae".

esta obra se titula *De stabiliendo subiectum huius scientiae*, y en este capítulo Avicena establece el ente en cuanto ente como el sujeto de esta ciencia[61].

La segunda parte del tratamiento del tema central consiste en la exposición de los tres problemas que Aristóteles había planteado en el libro tercero, el libro de las aporías. La primera de estas dificultades –si la ciencia debe considerar las sustancias y los accidentes simultáneamente– es analizada por Tomás en su primera *lectio*, inmediatamente después de la cuestión acerca del sujeto de esta ciencia. La disposición que hace de la temática considerada en *Metafísica,* IV, implica por tanto que este libro realmente trata tres cuestiones: no sólo (*i*) la cuestión concerniente al sujeto propio de la metafísica (por el cual esta ciencia se distingue de las otras ciencias; lect1), sino también (*ii*) la cuestión concerniente a las propiedades que necesariamente forman parte de este sujeto (el *per se accidentia entis*, tal como *uno* y *múltiple*; lect2-lect4); y (*iii*) la cuestión de si la ciencia debe considerar los principios de demostración (lect5 y ss.).

De esta disposición se puede sacar una conclusión importante. Según la lectura de Tomás, *Metafísica*, IV, aborda tres temas que, juntos, constituyen la estructura de cada ciencia. *Scientia* se refiere a una conclusión, en la cual una propiedad se predica de un sujeto. Por esa razón, Tomás establece en su comentario a los *Analíticos Posteriores,* “hay tres elementos que se deben considerar en toda ciencia”; primero, el sujeto-género del que se buscan sus propiedades; segundo, las propiedades o accidentes *per se* que se demuestran del sujeto; tercero, los axiomas (*dignitates*) de los que procede la demostración[62]. Según Tomás, las tres cuestiones de *Metafísica*, IV, presentan la estructura completa de la ciencia metafísica. A diferencia del prólogo, los principios discutidos en la tercera cuestión son los principios de demostración. En el prólogo son las causas universales del ente.

El análisis de esta estructura científica de la metafísica atañe en gran medida a la teoría de los trascendentales. En ningún sitio se representa la conexión esencial entre la concepción de la metafísica y el pensamiento trascendental de modo más destacado que en el comentario de Tomás a *Metafísica*, IV. La respuesta a la pregunta por el sujeto de esta ciencia, conduce de inmediato a la segunda cuestión, que tiene que ver con las propiedades del ente en cuanto tal, centrada en el trascendental “unidad”. La tercera cuestión (esto es, si esta ciencia debe considerar los primeros principios de la demostración) tiene que ver con el fundamento del conocimiento humano, un asunto que fue central, como vimos en nuestro segundo capítulo, en la reducción que hace Tomás de nuestros

---

61 Avicena, *Liber de philosophia prima,* I, c. 2 (ed. Van Riet, pp. 9-18).

62 *In Post Anal* I lect15 n129. Cfr. Lect18: “omnis enim demonstrativa sciencia circa tria est”; *In Met* III lect5 n390.

conceptos a algo primero conocido. En el presente epígrafe nos limitamos a la primera cuestión; los otros dos problemas se discutirán más adelante.

Tomás ofrece primero una extensa explicación de la afirmación de Aristóteles: "hay una ciencia que estudia el ente en cuanto ente". La reduplicación "ente en cuanto ente" sirve para indicar la diferencia entre la metafísica y las demás ciencias. Los sujetos de las otras ciencias también son entes. Sin embargo, estas ciencias no consideran al ente en cuanto ente, sino sólo en la medida en que es una clase particular de ente, por ejemplo, un ente cuantitativo. Las otras ciencias son ciencias particulares. La metafísica, por otro lado, es la *scientia communis*; considera todo ente *en cuanto* ente[63]. La reduplicación establece el punto de vista formal distintivo de la ciencia del ente.

Pero ¿tiene sentido tal "ciencia común"? ¿No es más informativo un tipo particular de conocimiento, por ejemplo, el conocimiento de que algo sea cuantitativo o móvil, que el conocimiento de que algo es un ente? Tomás parece esperar una objeción de este tipo, puesto que añade una observación sobre "la necesidad de esta ciencia". Afirma que el ente y sus propiedades "no deberían seguir siendo desconocidos, ya que el conocimiento de las otras cosas depende de ellos, así como el conocimiento de lo que es propio de las cosas depende de lo que es común"[64].

Tomás observa que, en definitiva, en el resto del capítulo 1, Aristóteles propone cierto argumento para la tesis de que el ente es el sujeto de esa ciencia. En *Metafísica*, I, se define primero la filosofía como la búsqueda de los primeros principios y de las más altas causas de las cosas. Pero los principios y las causas son primeros principios y más altas causas de alguna naturaleza. Esta naturaleza sólo puede ser la del ente. Por tanto, en esta ciencia estamos buscando los principios del ente en cuanto ente. A este argumento, Tomás añade una inferencia más amplia, que nuevamente ilustra su propensión a considerar la metafísica desde la teoría de la ciencia. "De ahí que el ente sea el sujeto de esta ciencia, porque cualquier ciencia busca las causas propias de su sujeto"[65].

Aunque el comentario de Tomás al libro IV de la *Metafísica*, comparándolo con los dos textos analizados arriba (III.1-III.3), no contiene nada nuevo en relación al sujeto de la metafísica, el comentario sigue siendo instructivo para hacerse una idea de su propia concepción de la metafísica. Lo que llama la atención a primera vista son las semejanzas, incluso a nivel de formulaciones, que

---

63 *In Met* IV lect1 n530; n532.

64 *In Met* IV lect1 n531: "necessitas autem huius scientiae quae speculatur ens et per se accidentia entis, ex hoc apparet, quia huiusmodi non debent ignota remanere, cum ex eis aliorum dependeat cognitio; sicut ex cognitione communium dependet cognitio rerum propriarum".

65 *In Met* IV lect1 n533: "ergo ens est subiectum huius scientiae, quia quaelibet scientia est quaerens causas proprias sui subiecti".

tiene este texto con el prólogo a su comentario a la *Metafísica*. En ambos textos, el argumento para afirmar de que el ente es el sujeto de la metafísica se basa en su carácter de *scientia*, y esta consideración es la que constituye el elemento personal del comentario de Tomás al libro IV. En los dos textos encontramos también una afirmación sobre la necesidad del estudio de los *communia*. Estas semejanzas justifican la conclusión de que la lectura que hace Tomás de *Metafísica*, IV, fue el fundamento para el desarrollo de su propia concepción de la metafísica, la cual la formula en el prólogo.

Lo que resta de la primera *lectio* se dedica a un problema crucial de la metafísica: si el ente se divide inmediatamente en diversos géneros y, por ello, tiene una pluralidad de significados, ¿cómo puede constituir una unidad la ciencia del ente? Por parte de los investigadores contemporáneos, esta cuestión se ve como un problema fundamental de la *Metafísica* de Aristóteles. P. Aubenque habla de una "aporía", que puede expresarse en tres proposiciones, todas ellas respaldadas por Aristóteles, y, *prima facie*, incompatibles entre sí: (*i*) hay una ciencia del ente en cuanto ente; (*ii*) toda ciencia se ocupa de un género específico; (*iii*) el ente no es género[66]. En contra de esta aporía se podría objetar que en la segunda proposición el término "género" se utiliza en un sentido distinto al de la tercera proposición. La teología proporciona un ejemplo de una ciencia cuyo sujeto-género no es un género en sentido estricto. No obstante, el problema sigue siendo en qué consiste la unidad de la ciencia del ente, si el ente no se relaciona con las categorías como el género con la especie.

Aristóteles propone otro tipo de unidad: "ente se dice en muchos sentidos, pero en relación con una cosa y una naturaleza definidas, y no como un término puramente homónimo". Ilustra este tipo de predicación con los famosos ejemplos de la "salud" y la "medicina", que se dicen de diversas cosas en virtud de la relación con una cosa. Este tipo de unidad es suficiente para garantizar la unidad de una ciencia. Como explica Aristóteles, "la investigación pertenece al dominio de una ciencia, no sólo en el caso de lo que se dice según una noción, sino también en el caso de lo que se dice en relación con una naturaleza"[67].

En su comentario, Tomás considera la exposición de Aristóteles como una respuesta a una aporía planteada en el libro tercero de la *Metafísica*: ¿esta ciencia considera tanto las sustancias como los accidentes? Ése parece ser el caso, puesto que la metafísica considera el ente en general. Pero entonces la cuestión obliga a plantearse si la diversidad categorial de sustancia y accidente elimina la unidad de la ciencia del ente. El término clave en la consideración del texto que hace Tomás es "analogía", una noción que Aristóteles no utiliza, pero que se propuso en el siglo XIII para la interpretación de *Metafísica*, IV, 2. En el *De bo-*

---

66 P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 222.

67 Aristóteles, *Metafísica* IV, c. 2, 1003a 33-1003b 18.

no, Alberto Magno (I.3) remite el modelo de la analogía a este texto clásico que versa sobre la comunidad especial del ente. Tomás resume su lectura del texto de Aristóteles en un silogismo:

> "Aquellas cosas que poseen un término predicado de ellas en común, no unívocamente sino análogamente, pertenecen a la consideración de una ciencia.
>
> Pero el término 'ente' es predicado de este modo de todos los seres.
>
> Por lo tanto, todos los entes, es decir, tanto las sustancias como los accidentes, pertenecen a la consideración de una ciencia que estudia el ente en cuanto ente"[68].

La premisa menor del argumento se examina al final. Se dice ente o lo que es (*ens sive quod est*) en muchos sentidos. Debe notarse que un término puede ser predicado de cosas diferentes en tres sentidos. A veces es predicado según un concepto (*ratio*) enteramente idéntico, y entonces es predicado "unívocamente" (*univoce*), como "animal" es predicado de un caballo y de un buey. A veces es predicado según conceptos completamente diferentes, y entonces es predicado "equívocamente" (*aequivoce*), como "perro" es predicado de una estrella y de un animal. Tomás es consciente del hecho de que el comentador griego Alejandro de Afrodisias había interpretado "ente" en este sentido, es decir, como un término equívoco[69]. A veces un término es predicado según conceptos que son diferentes en ciertos aspectos, e iguales en otros: diferentes en cuanto que implican relaciones diferentes; e iguales en cuanto que estas relaciones se refieren a una y la misma cosa. Entonces, algo es predicado "análogamente", esto es, en relación con una cosa[70]. En este sentido, "ente" se dice de las cosas.

Tomás destaca que el "término focal" de la predicación analógica no es meramente uno en concepto –éste es el tipo de unidad designado por un término unívoco–; sino que también tiene unidad real[71]. En el caso de lo "sano", la unidad de la referencia es el fin, en el caso de lo "medicinal" es la causa eficiente.

---

68 *In Met* IV lect1 n534: "quaecumque comuniter unius recipiunt praedicationem, licet non univoce, sed analogice de his praedicetur, pertinent ad unius scientiae considerationem: sed ens hoc modo praedicatur de omnibus entibus: ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae, quae considerat ens inquantum est ens, scilicet tam substantias quam accidentia".

69 *In Peri Her* I lect5 n70.

70 *In Met* V lect1 n535.

71 *In Met* V lect1 n536: "item sciendum quod illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis, est unum numero, et non solum unum ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur. Et ideo dicit quod ens etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed per respectum ad unum; non quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura".

Cuando “ente” se dice de muchas cosas, lo primero a lo que ellas se refieren no es a su fin o a su causa eficiente, sino a su sujeto. El “significado central” de ente es sustancia, lo que existe por sí mismo[72].

6. La investigación de los accidentes *per se* del ente

La segunda cuestión discutida en *Metafísica,* IV, y la cuestión que concierne a los atributos necesarios del ente, es una consecuencia directa de la estructura de la ciencia metafísica. Como Tomás observó, una ciencia no sólo debería considerar su sujeto, sino también los accidentes propios de ese sujeto. Por tanto, “la ciencia del ente estudia también los accidentes propios del ente (*entis per se accidentia*)”[73].

Entre los exégetas actuales, la terminología de *per se accidentia*, que introduce Tomás, ha planteado varias cuestiones. Según J. C. Doig, por ejemplo, “se plantea un problema […] cuando se pregunta si los accidentes *per se* del ente, referidos en los parágrafos que están al inicio de esta lección, son las nueve categorías”[74]. Sin embargo, el pasaje citado de Tomás, deja claro que la expresión *per se accidentia entis* se da en un contexto que está determinado por la teoría de la ciencia. Así, “accidente” no se refiere a los predicamentos o a las categorías, sino a la teoría de los predicables que explica la relación de sujeto y predicado en la proposición[75]. La terminología de Tomás es plenamente consistente en el marco de la ciencia, en el que él sitúa el texto de Aristóteles desde el principio. Toda *scientia* debe estudiar las propiedades que *per se* pertenecen a su sujeto. Además de “accidentes *per se*”, Tomás también utiliza para ellos los términos: *primae passiones* y *propria*[76].

Aunque la expresión “accidentes *per se*” encaja perfectamente en el marco de la *scientia* aristotélica, se plantea no obstante una seria dificultad cuando esta noción es introducida en la ciencia del ente. Un accidente *per se* tiene dos características. Por un lado, se junta inseparable y necesariamente, esto es, *per se*, con el sujeto, puesto que es causado por los principios esenciales del sujeto. Por otro lado, un accidente *per se* no pertenece a la esencia del sujeto. O por decirlo

---

[72] *In Met* V lect1 n539: “ita etiam et ens multipliciter dicitur. Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis exemplis, sed subiectum”.

[73] *In Met* V lect1 n529.

[74] J. C. Doig, *Aquinas on metaphysics*, p. 107.

[75] Ver para el doble significado de “accidente”, *De Spirit Creat* a11.

[76] *In Met* IV lect4 n571.

de un modo más técnico, tal accidente es predicado del sujeto según el segundo modo de decir *per se*. En el primer modo de decir *per se*, el predicado pertenece a la esencia y a la definición del sujeto, por ejemplo, "animal" predicado de "hombre". En el segundo modo de decir *per se*, el predicado no pertenece a la esencia del sujeto, sino que, al contrario, el sujeto forma parte de la definición del predicado. Un ejemplo de este segundo modo es la propiedad "capacidad para reír" (*risibile*) predicada de "hombre"[77].

Un accidente *per se* está fuera de la esencia del sujeto y le añade algo. Sin embargo, una relación de este tipo se hace problemática en el nivel metafísico. Nada que sea extrínseco al ente puede añadirse al ente. El problema, por lo tanto, es si Tomás, por medio de la noción de "accidentes *per se* del ente", introduce un modelo de ciencia, que está orientado al orden categorial, a la ciencia del ente en general[78]. En esta ciencia, la relación de una propiedad trascendental con el ente no puede expresarse adecuadamente en términos de un accidente *per se*. Realmente, encontramos aquí el problema de la adición al ente en el nivel metafísico, un problema que, en el capítulo II, resultó ser básico en la teoría de los trascendentales de Tomás.

La segunda *lectio* del comentario de Tomás tiene relación directa con este problema, puesto que trata de un accidente *per se* del ente, a saber, "uno" (*unum*). En *Metafísica*, IV, 2, Aristóteles hace una afirmación, que en el pensamiento medieval se consideró fundamental para la trascendentalidad de la unidad y la relación entre los trascendentales. "Ente y unidad son lo mismo y son una naturaleza individual (*physis*) en el sentido de que se siguen el uno del otro […], pero no en el sentido de que estén determinados por un concepto (*logos*)" (1003b 22-25). En este texto, Aristóteles menciona dos aspectos que son esenciales para la relación entre ente y unidad: identidad en la naturaleza y diferencia en el concepto. Se debe notar que estos aspectos no son lo mismo que las características de un accidente *per se*, ya que la última noción no añade algo meramente conceptual.

En su comentario, Tomás no entra directamente en la cuestión de cómo la unidad puede ser un accidente *per se* del ente. Ofrece una explicación de los argumentos de Aristóteles para la convertibilidad de ente y unidad que va más allá del texto en varios puntos. Volveremos a ellos en los capítulos que siguen (IV.5 y V.4), pero es interesante un aspecto de su estudio para el problema del

---

77 *STh* I q3 a4: "accidentia propia consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei". *De Spirit Creat* a11: "[propium] nec est essentia rei, nec pars essentiae, sed aliquid praeter ipsam". *In Met* V lect22 n1142: "*Secundo modo* dicitur accidens, quod inest alicui secundum se, et tamen non est de substantia eius. Et hic est secundus modus dicendi per se". Para el *modi dicendi per se*, ver *In Post Anal* I lect10 n84 ss.

78 Cfr. K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, pp. 16-17.

accidente *per se* como tal: es una exposición crítica elaborada por Tomás sobre el tratamiento que da Avicena al problema de la adición.

Según lo entiende Tomás, Avicena reconoce la convertibilidad del ente y la unidad, pero opina, no obstante, que la unidad añade algo real a aquello de lo que se dice. El filósofo árabe identifica la unidad que es convertible con el ente con el uno que es el principio del número, y el último tipo de uno significa una realidad añadida a la esencia de algo. El uno que es el principio del número es convertible con el ente "en el sentido de que significa un accidente que es inherente a todo ente, tal como la capacidad para reír (*risibile*) es convertible con el hombre"[79]. Avicena pretende concebir la relación de una propiedad trascendental con el ente según el modelo de la propiedad "capacidad para reír", que es un accidente *per se* del ser humano y el ejemplo clásico de la predicación convertible.

En su reacción, Tomás no critica tanto el modelo de un accidente *per se* como la identificación que hace Avicena de lo uno, convertible con el ente, con el uno que es el principio del número. El último pertenece a algún género particular de ente –la categoría de cantidad– y no puede por tanto ser convertible con el ente universal. Afirma:

> "Por tanto, si el uno es un accidente del ente propio y *per se*, debe ser causado por los principios del ente en cuanto ente, como cualquier accidente propio es causado por los principios de su sujeto. Pero no es inteligible que los principios comunes del ente en cuanto ente sean la causa suficiente de algo que tiene un modo particular de ser"[80].

En este argumento, Tomás emplea el modelo del accidente *per se* del ente para aclarar que el uno cuantitativo no puede ser una propiedad del ente en general. Pero ¿es este modelo mismo adecuado para concebir la relación de la unidad y los otros trascendentales con el ente? Este modelo implica una dependencia *ontológica* del ente, que parece difícil de reconciliar con el estatuto de los otros trascendentales como *prima*.

En una de las objeciones en *De veritate*, q21 a1, la convertibilidad entre "hombre" y "la capacidad para reír" se propone como modelo para la relación entre el bien y el ente:

---

[79] *In Met* IV lect2 n557: "dicebat autem quod hoc unum convertitur cum ente, non quia significat ipsam rei substantiam vel entis, sed quia significat accidens quod inhaeret omni enti, sicut risibile quod convertitur cum homine".

[80] *In Met* IV lect2 n559: "si enim unum est proprium et per se accidens entis, oportet quod ex principiis causetur entis in quantum ens, sicut quodlibet accidens proprium ex principiis sui subiecti. Ex principiis autem communibus entis inquantum est ens, non intelligitur causari aliquod particulariter ens sufficienter".

> "Así como el bien y el ente son convertibles, así también lo son el hombre y la capacidad para reír. Pero aunque la última sea convertible con el hombre, añade, no obstante, algo real al hombre, a saber, una propiedad que pertenece al orden de los accidentes. Por tanto, del mismo modo el bien añade algo real al ente"[81].

En su respuesta, Tomás reconoce que "risible" es convertible con "hombre", pero no obstante añade a hombre una naturaleza que está fuera de la esencia del hombre. El bien, sin embargo, si ha de mantener su carácter trascendental, no puede añadir nada al ente en este sentido[82]. Tomás implícitamente reconoce aquí que el modelo de los accidentes *per se* es inapropiado para concebir la relación de los otros trascendentales con el ente. Esta noción no puede ser introducida simplemente en la ciencia del ente; al menos debe ser reinterpretada metafísicamente[83]. Es digno de mención que el propio Tomás muestre cierta reticencia con respecto a la expresión *per se accidentia entis*. Su uso sigue estando restringido a los libros III y IV de su comentario a la *Metafísica*. Sólo en otro lugar –*Summa contra gentiles,* I, c50– utiliza la misma expresión, y en este texto se refiere explícitamente a *Metafísica,* IV[84].

Cuando Tomás, en su disputa con Avicena, quiere indicar que la unidad sí añade algo al ente, ya no emplea el modelo de predicación. La convertibilidad es apropiada para expresar la identidad entre el ente y la unidad, pero no para expresar su diferencia, ya que la convertibilidad puede concernir a una propiedad que añada una naturaleza al sujeto. Para formular la diferencia entre los trascendentales, Tomás emplea el modelo semántico de *nomen-ratio-res* del que hablamos en II.5. No hay duda de que este modelo está inspirado en la afirmación de Aristóteles en *Metafísica* IV, 2, de que el ente y la unidad no tienen el mismo *logos*. La unidad añade algo al ente sólo conceptualmente, a saber, una negación. Esto significa que el ente es indiviso.

En un trabajo publicado póstumamente, Etienne Gilson observa que los trascendentales son convertibles con el ente, pero no con el ente como tal, sino con el ente *como conocido*. Los otros trascendentales se dan sólo en el conoci-

---

81 *De Ver* q21 a1 ob10.

82 *De Ver* q21 a1 ad11: "risibile quamvis convertatur cum homine, tamen addit aliquam naturam extraneam super hominem, quae est praeter essentiam hominis; sic autem nihil potest addi super ens".

83 Un intento de tal re-interpretación: J. B. Lotz, "Zur Konstitution der transzendentalen Bestimmungen des Seins nach Thomas von Aquin", en P. Wilpert (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, 1963, pp. 337 ss.

84 *CG* I c50: "per se autem accidentia entis, inquantum est ens, sunt unum et multa, ut probatur in IV *Metaph.*".

miento; para el ente mismo son superfluos[85]. Esta observación tiene un elemento de verdad, en la medida en que se consideran las *diferencias* entre los trascendentales. Los trascendentales son realmente idénticos al ente, pero no son convertibles respecto a sus conceptos. Sus diferencias no residen en el orden ontológico, sino en el orden cognoscitivo. Sólo en la relación del ente con el sujeto cognoscente se diferencia y se hace explícito el ente en una pluralidad de determinaciones trascendentales.

La metafísica estudia lo que es común, el ente en general y la unidad consiguiente al ente. "Es función del filósofo –dice Aristóteles en *Metafísica*, IV, 2, 1004b 1– ser capaz de considerar todas las cosas". A este respecto, se parece al dialéctico o al lógico. También Tomás reconoce este parecido: él habla de la "afinidad" entre lógica y metafísica, que se pone de manifiesto en su sujeto. La lógica trata del ente y de los atributos que pertenecen al ente; es, como la metafísica, una *scientia communis*[86]. ¿En qué consiste la distinción entre las dos ciencias?

Aristóteles pone el énfasis en los diferentes métodos de la filosofía y la dialéctica. Tomás, en su comentario, explica la similitud y la diferencia fundamental entre la lógica y la metafísica a través de sus sujetos. Distingue dos clases de ente: el ente que existe en la razón (*ens rationis*) y el ente que se encuentra en la realidad (*ens naturae*). Los *communia* de los que trata la lógica son los conceptos que la razón forma en la mente, tales como las intenciones de género y especie. Estos entes de razón se extienden a todas las cosas de las que el ente real puede predicarse. Sin embargo, aunque el sujeto de la lógica tenga la misma extensión que el de la metafísica, el planteamiento metafísico es bastante diferente, ya que su resolución a aquello que es común concierne a las cosas mismas[87]. El pensamiento trascendental no es un análisis dialéctico de conceptos.

7. La metafísica y el primer principio de la demostración

El tercer tema discutido en *Metafísica*, IV, atañe al tercer elemento en la estructura de una *scientia*, a saber, los principios de los que procede la demostra-

---

[85] E. Gilson, *Constantes philosophiques de l'être*, Paris, 1983, pp. 115-117.

[86] Cfr. *In Met* VII lect3 n1308: "haec scientia [*scil*. metaphysica] habet quandam affinitatem cum Logica propter utriusque communitatem". *In de Trin* q6 a1: "utraque scientia communis est et circa idem subiectum quodammodo".

[87] *In Met* IV lect4 n574. *In Post Anal* I lect20 n171. Ver: R. W. Schmidt, *The Domain of Logic according to St. Thomas Aquinas*, pp. 42-45.

ción. La exposición de Aristóteles en el capítulo 3, procura dar una respuesta al problema que había formulado en el libro III: ¿pertenece la consideración de los principios de la demostración a la misma ciencia que trata los principios del ente?[88].

En la *lectio* 5 de su comentario, Tomás considera la respuesta afirmativa de Aristóteles a esta cuestión. La respuesta se basa en el carácter distintivo de la metafísica como *scientia communis*. Como los primeros principios de demostración se relacionan con el ente como tal, su consideración forma parte del oficio del metafísico. Que los primeros principios se relacionan con el ente como tal se manifiesta en el hecho de que todas las ciencias los usan. Esto deriva del hecho de que el ente puede predicarse del sujeto de cada ciencia. Las ciencias particulares, sin embargo, no utilizan los primeros principios en su extensión universal, sino en la medida en que se extienden a las clases particulares de entes que constituyen los sujetos de esas ciencias[89].

En la *lectio* 6, se examina cuál es el primer y más firme principio de la demostración. Se establecen tres condiciones que tal principio debe cumplir. Nadie puede confundirse o estar en error considerándolo; el principio no debe ser hipotético –Aristóteles emplea el término platónico *anhypotheton* (1005b 14)–, es decir, no debe presuponer nada, sino que debe ser evidente en sí mismo; y, por último, no es adquirido por demostración[90]. Estas condiciones las cumple el principio siguiente: "lo mismo no puede al mismo tiempo pertenecer y no pertenecer a la misma cosa en el mismo aspecto". Tomás llama a este principio (para el que en la *lectio* también da la versión "es imposible para una cosa ser y no ser al mismo tiempo") "el axioma de todos los axiomas" (*dignitas omnium dignitatum*); las otras demostraciones que se hagan reducen todos sus argumentos a este principio como el último en su resolución (*resolvendo*)[91]. Tomás tenía este principio en mente, cuando en *De veritate,* q1 a1, establecía que en materias demostrables debe hacerse una reducción a principios evidentes en sí mismos.

Tomás continúa la *lectio* 6 con un *excursus* personal que, como de ordinario, se introduce por medio de la frase *sciendum est* y que va bastante más allá de la

---

88 Aristóteles, *Metaphysica*, III, 995b 6-10; 996b 26-997a 15. Cfr. Tomás de Aquino, *In Met* III lect5 n387: "hic intendit disputare *de consideratione principiorum demonstrationis, ad quam scientiam pertineat*".

89 *In Met* IV lect5 n590-n591.

90 *In Met* IV lect6 n597-n599.

91 *In Met* IV lect6 n603: "et propter hoc omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem, sicut in ultimam opinionem omnibus communem: ipsa enim est naturaliter principium et dignitas omnium dignitatum"; n604: "Inquantum in hanc reducunt demonstrantes omnia, sicut in ultimum resolvendo". Para las diferentes versiones que da Tomás del principio, ver: *In Post Anal* I lect5 n50; *In Met* X lect5 n2211; *STh* I-II q94 a2; II-II q1 a7.

littera del texto. Lo destacable en esta exposición es que da un fundamento al *anhypotheton* de Aristóteles, el principio de contradicción. Muestra que es dependiente (*dependet*) de otro. Cuando se reconstruye cómo llega Tomás a esta conclusión, su argumento resulta ser una síntesis de diversas ideas de la tradición filosófica.

El primer momento en la fundamentación del principio de contradicción concierne a la noción de una proposición que es evidente en sí misma (*per se notam*) y que se inspira en el *De hebdomadibus* de Boecio. Como vimos en el primer capítulo, la recepción de este tratado desempeñó una importante función en el comienzo de la teoría de los trascendentales por su tema principal, la relación entre ente y bondad. Tomás no sólo está interesado en este asunto, sino también en un aspecto más general de la obra de Boecio, que se refiere a la base del pensamiento trascendental como tal.

Boecio comienza el *De hebdomadibus* con una explicación de su método. Procederá "como de ordinario se hace en matemáticas". De acuerdo con el modelo de los *Elementos* de Euclides, propondrá varios axiomas, que denomina *termini* o *regulae*, y que son la base sobre la que se elaborará el argumento posterior y sobre la que se resolverá la cuestión de la bondad de las cosas. Enumera nueve axiomas, de los cuales, el primero proporciona una descripción general del estado cognoscitivo de estos axiomas: "una concepción común del alma (*communis animi conceptio*) es una afirmación que cualquiera aprueba en cuanto la oye". Boecio distingue estas concepciones en dos grupos: algunas son conocidas por todos los seres humanos, otras sólo por el sabio[92]. En la precedente *lectio* quinta, Tomás se había referido a esta distinción de Boecio[93].

Tomás escribió un comentario al *De hebdomadibus*, que era un texto bastante inusual en el siglo XIII. En la primera *lectio*, explica la terminología de Boecio. Boecio llama a los axiomas *termini*, "porque en estos principios el análisis (*resolutio*) de todas las demostraciones llega a un fin". Por medio de esta explicación Tomás indica que el método axiomático conlleva realmente el modo de resolución. Boecio llama a los axiomas *regulae*, porque a través de ellos uno es llevado al conocimiento de las conclusiones subsiguientes[94]. Pero

---

92 Boecio, *De hebdomadibus* (ed. Stewart et al., pp. 38-40): "ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam. (I) Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum […]. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communibus animi conceptionibus venit".

93 *In Met* IV lect5 n595: "unde Boëtius dicit in libro *De hebdomadibus*, quod quaedam sunt per se nota sapientibus quae non sunt per se nota omnibus". Tomás se refiere a esta distinción en varios lugares de su obra. Ver, especialmente, *STh* I q2 a1

94 *In de Hebd* lect1.

Tomás está interesado principalmente en la expresión "concepción común del alma".

La interpreta como una proposición que es evidente en sí misma, porque el predicado está incluido en la esencia del sujeto. Afirma que la distinción de Boecio de las concepciones comunes conecta con los términos de los que tales proposiciones se componen. Evidentes en sí mismas universalmente son las proposiciones que utilizan términos comprendidos por todos los seres humanos. Lo que cae bajo todo intelecto es lo más general (*maxime communia*). Términos de este tipo son "ente", "unidad" y "bien"[95]. Tomás nombra estas tres nociones, ya que a través de ellas es capaz de dar un orden a los axiomas de Boecio, que siguen estando plenamente implícitos en el propio *De hebdomadibus*. Tomás lee la introducción metodológica de Boecio desde la perspectiva de los trascendentales. El primer momento en la fundamentación del principio de contradicción es una resolución amplificadora: la reducción de proposiciones evidentes en sí mismas a los términos de los que ellas se componen. Los primeros principios de la demostración se componen de nociones trascendentales.

El segundo momento es la idea de que hay un cierto orden en la aprehensión de las nociones más comunes. Aquello que el intelecto concibe primero es "ente". Ésta es la razón –afirma Tomás en su comentario a los *Analíticos Posteriores*–, de que todas las ciencias tomen de la metafísica la proposición universalmente evidente en sí misma: "es imposible para una cosa ser y no ser al mismo tiempo", ya que es oficio de esta ciencia considerar el ente y aquello que le pertenece[96].

Tomás siempre se refiere a Avicena para la tesis de que el ente es la primera concepción del intelecto. Fue una tesis muy recurrente, no sólo en Tomás sino también en otros pensadores de los siglos XIII y XIV. Una explicación de su influencia puede ser que Avicena basa la primacía del ente en el paralelismo con la estructura de la ciencia demostrativa. Así como las proposiciones deben reducirse a un primer principio evidente, también las concepciones del intelecto humano. El comienzo de la exposición de Tomás en *De veritate*, q1 a1, está completamente determinado por la idea de este paralelismo tomado de Avicena (cfr. II.2).

En su comentario a *Metafísica*, IV, sin embargo, Tomás da un paso más tanto respecto a Avicena, como a su propia exposición en *De veritate*, q1 a1. No hay sólo un paralelismo entre el orden del conocimiento conceptual y el de la demostración, sino que lo que es el principio en el orden de las concepciones es

---

95 *In de Hebd* lect2: "ille propositiones sunt maxime note que utuntur terminis quos omnes intelligunt; ea autem quae in intellectu omnium cadunt sunt maxime communia, quae sunt ens, unum et bonum".

96 *In Post Anal* I lect5 n50.

el fundamento de aquello que es primero en el orden de la demostración. El punto de partida de este argumento es la afirmación aristotélica de que el intelecto tiene dos operaciones. La primera es la operación por la cual el intelecto conoce "qué es algo"; la otra, la operación por la cual compone y divide, es decir, por la que forma enunciados afirmativos y negativos. En ambas operaciones hay algo primero. En la primera operación lo primero que concibe el intelecto es "ente": nada puede concebirse por la mente a menos que el "ente" se entienda. El principio "es imposible para una cosa ser y no ser al mismo tiempo" depende de la comprensión de aquello primero. Por esa razón este principio es por naturaleza el primero en la segunda operación del intelecto[97].

El elemento nuevo que aparece en el comentario de Tomás, es que funda el primer principio de la demostración en lo que es primero absolutamente, es decir, "ente". Da lo que podríamos denominar un fundamento "trascendental" al principio de contradicción. El término *fundatur* lo utiliza el mismo Tomás en *Summa theologiae*, I-II, q94 a2. Este texto representa una síntesis ejemplar de los diferentes momentos que hemos analizado hasta aquí. Tomás menciona primero la distinción de Boecio que atañe a aquello que es *per se notum*. Seguidamente establece un orden en las nociones más comunes. Aquí se ubica la consideración de Avicena de que el "ente" es lo primero conocido. Por último, Tomás presenta la relación de fundamentación que había elaborado en su comentario a *Metafísica*, IV:

> "En la aprehensión humana de las nociones más comunes hay un cierto orden. Puesto que aquello que primero cae bajo la aprehensión es 'ente', cuya comprensión se incluye en todas las cosas, cualquiera que sea el modo en que alguien aprehende. Por esta razón el primer principio indemostrable, 'es imposible afirmar y negar simultáneamente' esta basado (*fundatur*) en las nociones de 'ente' y 'no-ente'"[98].

---

[97] *In Met* IV lect6 n605: "ad huius autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est […]; alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis […], ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis".

[98] *STh* I-II q94 a2. Para el análisis de este texto, ver epígrafe VII.8.

8. La cuestión del ente y la historia de la filosofía

Los epígrafes anteriores pueden dar la impresión de que el interés de Tomás en la ciencia del ente es sólo de naturaleza teórica. Tal idea, sin embargo, sería incorrecta. Sus obras proporcionan evidencia suficiente de que el modo trascendental de pensamiento no es para él solamente una posibilidad abstracta. Por el contrario, la visión trascendental resulta ser la perspectiva desde la cual Tomás entiende la evolución de la filosofía. Esta lectura la respalda mejor el esbozo del progreso histórico de la filosofía que él presenta en cinco escritos: *De potentia,* q3 a5; *Summa contra Gentiles,* II, c37; *In Physicae*, VIII, lect2; *De substantiis separatis,* c9, y *Summa theologiae,* I, q44 a2. Tomamos el último texto como punto de partida empleando los otros textos para completar nuestro análisis.

La cuestión en *Summa theologiae*, I, q44 a2 es: "Si la materia primera es creada por Dios". Tomás no dice por qué plantea esta cuestión después de haber explicado en la q44 a1 que: "es necesario que todo ser sea creado por Dios". La razón debe ser que la noción de *materia prima* plantea una dificultad especial para la idea de creación. Eso parece por los textos paralelos en la *Summa contra Gentiles* y el comentario a la *Física*. La suposición común de los filósofos griegos fue que "de la nada, nada se hace" (*ex nihilo nihil fit*). Sobre la base de esta suposición Averroes había discutido la enseñanza de la fe cristiana sobre la creación desde la nada (*ex nihilo*)[99]. En todo llegar-a-ser, se requiere algo preexistente, un substrato que en el análisis final es la *materia prima*. En el primer libro de la *Física* (c9, 192a 25-34), Aristóteles demuestra que la *materia prima* no es generada y es incorruptible, porque es la condición requerida para todo llegar a ser. Si la *materia prima* hubiera llegado a ser, tendría que haber sido antes de llegar-a-ser. Según esta consideración del estatuto especial de la *materia prima* como sustrato de todo llegar-a-ser, Tomás presenta la historia de la reflexión humana sobre el origen de las cosas.

Un rasgo importante de esta consideración es la correlación de la historia de la filosofía con un orden del conocimiento humano. La razón histórica que aduce procede manteniendo el modo de conocer propio de los seres humanos.

> "Los antiguos, en su consideración de la naturaleza de las cosas, procedieron conforme al orden del conocimiento humano. Por tanto, como el conocimiento humano que comienza en los sentidos llega al intelecto, los primeros filósofos se ocuparon de las cosas sensibles, y de ahí paulatinamente alcanzaron el reino de lo inteligible"[100].

---

[99] *In Phys* VIII lect2 n973. Cfr. Averroes, *In Phys.*, VIII, t. c. 4 (ed. Ven., fol. 341 ra-b).

[100] *De Pot* q3 a5: "secundum ordinem cognitionis humanae processerunt antiqui in consideratione naturae rerum. Unde cum cognitio humana a sensu incipiens in intellectum perveniat

La evolución de la filosofía corresponde a la dependencia del conocimiento intelectual humano del conocimiento sensible. Como resultado de esta dependencia, el modo de conocer propio de los seres humanos es la *ratio*. Es un modo de conocer marcado por la discursividad, esto es, por su progresión de una cosa a otra. La historia de la filosofía misma tiene la estructura de un discurso racional.

En el progreso de la filosofía Tomás distingue tres fases principales[101]. Cada una de estas fases está marcada por un determinado modo de pensamiento que implica una visión distintiva de la estructura ontológica de las cosas. A estas ideas diferentes sobre la composición de las cosas corresponden tres modos de llegar-a-ser u originación y tres modos de causalidad.

La historia de la filosofía comienza con los presocráticos. Su pensamiento muestra claramente el origen sensorial del conocimiento humano, ya que se preocuparon de las cosas sensibles. Afirmaban que no existían otros seres (*entia*) sino los cuerpos sensibles. En los primeros filósofos es característico que "no eran capaces de trascender con el intelecto la distinción entre sustancia y accidente"[102]. Como las formas accidentales son sensibles por sí mismas, ellos afirmaban que todas las formas son accidentes y la sustancia de las cosas es materia, que ellos la consideraban como no teniendo génesis e incorruptible. La consecuencia de esto fue un modo "materialista" de pensamiento y que el llegar-a-ser sólo fue entendido como un cambio accidental de una sustancia permanente, esto es, como una "alteración" (*alteratio*). Como ejemplos, Tomás ofrece los procesos de rarefacción y condensación, y de combinación y separación. Estos cambios accidentales fueron atribuidos a causas como "Amistad y Discordia" (por Empédocles) o "Mente" (por Anaxágoras)[103].

El segundo estadio en la historia de la filosofía se alcanzó cuando la forma dejó de considerarse accidental, y se aceptó como sustancial. Pensadores posteriores "resolvieron las sustancias sensibles en sus partes esenciales de materia y

---

priores philosophi circa sensibilia fuerunt occupati, et ex his paulatim in intelligibilia pervenerunt".

[101] Sólo en *De Subs Sep* c9, Tomás distingue cuatro fases; lo hace elaborando una distinción dentro de la primera fase.

[102] *De Subs Sep* c9.

[103] *STh* I q44 a2: "antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi".

forma"[104]. La materia no es en sí misma actual, como sostuvieron los presocráticos, sino pura potencia que es llevada al acto por una forma sustancial. La composición de forma y materia hace posible reconocer los cambios esenciales, el llegar-a-ser de las sustancias. En el modo "formal" de pensamiento, llegar-a-ser es una *generatio* que termina –conforme el adagio aristotélico "el hombre genera al hombre"–, en la especie de lo que es generado. Estos modos de llegar-a-ser fueron atribuidos a causas más generales, tales como el círculo oblicuo del sol, según Aristóteles (*De generatione,* II, 10, 336a 32) o las Formas, según Platón[105].

Tomás señala, sin embargo, que el modo "formal" de pensamiento no puede ser la última fase en la reflexión sobre el origen de las cosas. En la *Summa theologiae,* I, q44 a2, aduce una importante consideración para ello. La materia es contraída por una forma a una especie determinada, tal como una sustancia de una determinada especie (por ejemplo, "hombre") es contraída por un accidente (por ejemplo, "blanco") a un determinado modo de ente. Por tanto, los filósofos de los estadios primero y segundo consideraron al ente según algún aspecto particular, es decir, o como *este* ente o como *tal* ente. A resultas de esto, las causas a las que atribuyeron el llegar-a-ser eran particulares[106]. Su causalidad está restringida a una categoría del ente: accidente (como en la primera fase) o sustancia (como en la segunda). En *De potentia,* q3 a5, Tomás subraya que estos filósofos fijaron su atención sobre las formas *especiales*, o (según el lenguaje del *De veritate,* q1 a1) en modos especiales de ente. En la *Summa contra Gentiles,* II, c37, afirma que ellos consideraron el llegar-a-ser que explica la génesis de una cosa, en la medida en que es *este* ente, pero no como ente en cuanto tal (*non autem inquantum est ens universaliter*). "Por tanto –concluye Tomás–, por encima del modo de llegar a ser por el que algo llega a ser cuando

---

104 *De Subs Sep* c9.

105 *STh* I q44 a2: "ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter forman substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales. Quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, vel ideas, secundum Platonem". Tomás elabora las concepciones aristotélica y platónica de la causalidad en *De Subs Sep* c10. Ver J. A. Aertsen, *Nature and Creature*, pp. 302-310.

106 *STh* I q44 a2: "sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut *homo* contrahitur per *album.* Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel inquantum est *hoc ens,* vel inquantum est *tale ens*. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt".

la forma viene a la materia, debemos concebir otro origen anterior de las cosas"[107].

La tercera fase en la historia de la cuestión del ente comenzó cuando algunos pensadores (*aliqui*) se plantearon la consideración del ente en cuanto ente (*ens inquantum est ens*). Según esta consideración metafísica cada cosa se resuelve (*resolvitur*) en aquello que es (*id quod est*) y su ser (*esse*)[108]. El origen del ente como tal no puede ser una "generación", porque no presupone nada en lo que aquél es causado. Es una *creatio*, puesto que producir el ente pertenece absolutamente a la esencia de la creación. Estos filósofos consideraron una causalidad de las cosas, en la medida en que son seres (*entia*). Estos pensadores fueron por lo tanto los únicos que han postulado una causa universal del ser, Dios[109].

Es característica de la historia de la filosofía, según la opinión de Tomás, la progresión desde una consideración particular del ente a una más universal. Cuando Aristóteles establece que la *materia prima* es ingenerada, está hablando del modo particular de llegar-a-ser que se da en la naturaleza. En este nivel afirma: "nada surge de la nada". Sin embargo, Tomás insiste en que estamos hablando de la aparición de las cosas a partir de un principio universal del ente. Ni siquiera la materia misma se excluye de esta aparición[110]. Tomás centra la historia de la filosofía alrededor de la cuestión del ente. La transición de la segunda a la tercera fase es el momento decisivo en esta historia. Esa transición ha de describirse como la transición desde el nivel categorial al trascendental. En las fases primera y segunda las cosas se consideran en la medida en que son *tales* seres en virtud de formas accidentales o *estos* seres en virtud de formas sustanciales. La característica distintiva del modo de pensamiento en la tercera fase es que es trascendental. Investiga el origen del ente, tomado en su generalidad (*ens autem communiter sumptum*)[111]. Este planteamiento marca el comienzo de la consideración metafísica de la realidad. El esbozo que hace Tomás de la

---

[107] *De Subs Sep* c9: "oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit forma materiae adveniente, praeintelligere aliam rerum originem".

[108] *De Subs Sep* c9.

[109] *STh* I q44 a2: "et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens: et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt *haec* vel *talia*, sed secundum quod sunt *entia*. Hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt *talia* per formas accidentales, nec secundum quod sunt *haec* per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinent ad esse illorum quocumque modo".

[110] *STh* I q44 a2 ad1: "Philosophus in I *Physic*. loquitur de fieri particulari […] nunc autem loquimur de rebus secundum emanationem earum ab universali principio essendi. A qua quidem emanatione nec materia excluditur, licet a primo modo factionis excludatur".

[111] *De Subs Sep* c9.

historia de la filosofía confirma la conclusión de los primeros epígrafes de este capítulo: la propia concepción de la metafísica se ha vuelto trascendental.

Tomás no identifica a los *aliqui* que finalmente se plantearon la consideración del ente como ente. ¿Se incluía él mismo entre ellos? Se han hecho bastantes sugerencias como alternativas[112]. La opinión de que se alude a Avicena es plausible, ya que hay al menos un texto en el que Tomás dice que "algunos filósofos", tales como Avicena, han reconocido sobre la base de la demostración que Dios es el creador de las cosas[113]. Así pues, la necesidad filosófica de que una ciencia trate del ente como ente es –para Tomás–, más importante que el comienzo histórico de la metafísica.

Una de las características más destacables de la *Summa theologiae* I, q44 a2, es que la idea de la creación aparece como el resultado y la conclusión de un desarrollo interno del pensamiento humano. El argumento no apela a ningún texto de las Escrituras. La reflexión filosófica de Tomás acerca del origen de la realidad es un ejemplo más adecuado para el concepto que tiene Gilson de "filosofía cristiana", que el de "metafísica del Éxodo" (cfr. epígrafe 1 de la Introducción). La idea cristiana de creación se interpreta desde la perspectiva del pensamiento trascendental como una causalidad que se extiende al ente en general. "Algo es llamado creado porque es un ente (*ens*), no porque sea este ente (*hoc ens*)"[114].

En el estudio que hace Tomás de la historia de la filosofía, reconocemos las dos formas de *resolutio*, las resoluciones *secundum rationem* y *secundum rem*, que él había presentado como los métodos de la metafísica (III.4). Por un lado, la razón humana procede de las formas particulares a las más universales. El término último de esta resolución es la consideración del ente. En el texto paralelo, *De substantiis separatis*, c9, Tomás describe este proceso en términos de un tipo de *resolutio* que no hemos tratado todavía. Es la resolución del ente en sus principios internos: en la última fase de la evolución de la filosofía cada cosa es resuelta en "aquello que es" y su "ser" (*esse*). Por otro lado, se da una reducción causal que termina en la causa universal del ente. El estudio de Tomás muestra la íntima conexión entre las dos resoluciones, el hecho de que la causalidad de la primera causa sea universal sólo puede entenderse cuando se considera la inteligibilidad propia del ente en cuanto ente.

---

[112] Cfr. J. A. Aertsen, *Nature and Creature*, p. 200, n. 27. Sobre la clasificación de Tomás de Platón y Aristóteles dentro de la trdición filosófica, ver pp. 208-209.

[113] *In III Sent* d25 q1 a2 ob2.

[114] *STh* I q45 a4 ad1.

9. Observaciones finales

En el capítulo segundo analizábamos tres textos en los que Tomás da una exposición general de los trascendentales. En el presente capítulo, la teoría de Tomás se ha situado en un marco filosófico más amplio, la del "segundo comienzo de la metafísica". En el capítulo anterior fueron considerados sus elementos centrales: la resolución en algo primero (II.1), la idea del ente como lo primero conocido (II.2), y el problema de la adición (II.3 y II.5); estos, en cambio, han sido atendidos ahora desde una perspectiva metafísica. Nuestra investigación sobre la concepción de la filosofía primera que tiene Tomás, ha dejado claro que su metafísica tiene como centro "no ya un tratado sobre la sustancia y las categorías, como hasta ahora una determinada tradición caracterizada por el predominio aristotélico, nos había hecho pensar, sino un tratado sobre los trascendentales"[115]. La conclusión general que podríamos sacar del análisis realizado en este capítulo es que el estudio de Tomás sobre los trascendentales no es una teoría aislada, sino que tiene una conexión intrínseca con sus concepciones metafísicas. Los aspectos más importantes de esta conexión pueden resumirse en cinco puntos:

i) El primer y más fundamental aspecto es su tesis sobre el sujeto de la metafísica. Nuestro análisis de los comentarios al *De Trinitate* de Boecio y a la *Metafísica* de Aristóteles han mostrado un cambio desde una concepción teológica de la metafísica, basada en la supramaterialidad, a una concepción ontológica, basada en la comunidad. El sujeto de la filosofía primera no es el primer ser, que es trascendente, sino el ente en general y lo que se sigue del ente. Desde la perspectiva de esta idea, se hace más comprensible por qué la teoría de los trascendentales se formuló por primera vez en el siglo XIII. La concepción de la misma metafísica se volvió trascendental.

ii) El segundo aspecto es el modo en que Dios es considerado en la metafísica. Al final del segundo capítulo (II.7) planteábamos la cuestión de la relación entre lo divino y lo trascendental. Esta relación ha resultado ser una relación causal: lo divino es estudiado por la ciencia del ente, en la medida en que es la causa de su sujeto. Eso significa que esta causalidad se extiende al ente en cuanto ente y que, consecuentemente, no es categorial sino trascendental. Como parece por su esbozo de la historia de la filosofía, hay una estrecha relación entre una consideración trascendental del ente y el estudio de lo divino en la concepción de la metafísica que tiene Tomás.

iii) El tercer aspecto concierne a la conexión entre la metafísica y el método de resolución. Es distintiva de la consideración metafísica la doble reducción de

---

[115] C. Fabro, "The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of Metaphysics", p. 426.

la realidad a algo último. *Secundum rationem* esto último es aquello que es lo más común, por ejemplo, el ente y sus propiedades trascendentales; *secundum rem* es aquello que es primero en el orden de las cosas, por ejemplo, la causa universal del ente.

iv) El cuarto punto es la noción de los accidentes *per se* del ente. Lo significativo del comentario de Tomás a *Metafísica*, IV, es que plantea la estructura triple de la *scientia communis*, que consiste en: su sujeto, las propiedades del sujeto y los principios de demostración. Pero la introducción de la noción de los accidentes *per se* en la ciencia del ente conduce a una dificultad que fue descrita en el capítulo II como el problema de la adición al ente. Un accidente *per se* es un predicado que se sigue del sujeto, pero que no pertenece a la esencia de éste. Añade algo real al sujeto. Pero las propiedades trascendentales no pueden hacer tal adición al ente. La estructura de la ciencia aristotélica no puede aplicarse sin más al estudio de los trascendentales.

v) El último elemento es la fundamentación trascendental del primer principio de la demostración que hace Tomás. En esta fundamentación el aspecto cognoscitivo de la teoría de los trascendentales comienza a destacar. Tomás desarrolla su teoría, como vimos en el capítulo II, desde la perspectiva de la *resolutio* del conocimiento humano. Los trascendentales son las primeras concepciones del intelecto. El ente es el *maxime primum*, que es la condición de posibilidad del conocimiento y de la ciencia. De este punto arquimediano debemos ocuparnos en el próximo capítulo.

IV

EL ENTE COMO PRIMER TRASCENDENTAL

En el prólogo a su *De ente et essentia*, Tomás establece que "ente" (*ens*) y "esencia" son aquello que el intelecto concibe primero. Es interesante la exposición que proporciona ahí de las razones que tiene para dedicar un tratado separado a estas primeras concepciones:

> "Un pequeño error al comienzo acaba en uno grande al final, según el Filósofo en *De caelo,* I, 5. Ahora bien, 'ente' y 'esencia' son aquello que es concebido primero por el intelecto, como dice Avicena en el principio de su *Metafísica*. En orden a evitar errores, por ignorar esto, debemos por tanto clarificar su dificultad y establecer qué significan los nombres 'ente' y 'esencia'"[1].

Tomás aplica el enunciado de Aristóteles de que no puede haber un cuerpo infinito –que en *De caelo* (271b 8-13) se relaciona con la presuposición de la filosofía natural–, con el mismo punto de partida del pensamiento humano. Un error inicial con respecto a las primeras concepciones conduce en definitiva a una comprensión errónea de los principios de la metafísica y de la teoría entera de los trascendentales. Por lo tanto, es necesario aclarar los *prima intelligibilia*. Este texto confirma, pues, nuestra conclusión del final del capítulo II: para Tomás, la tesis de que el ente es aquello que se concibe primero no convierte en superflua la cuestión del ser.

La necesidad de aclaración se concreta en tres elementos de esta tesis, a saber, "ente", "primero" y "concebido por el intelecto". Ellos corresponden a las cuestiones que Tomás apenas discute, como vimos, en los textos básicos sobre los trascendentales: primero ¿por qué tiene primacía el ente (IV.1)?; segundo ¿de qué modo es el ente aprehendido por el hombre (IV.2-IV.3)?; y tercero ¿cuál es la *ratio* del ente (IV.4)? La aclaración de estas tres cuestiones relacionadas, que forman el núcleo de este capítulo, tiene, en efecto, importancia sis-

---

[1] *De Ent et Es*, prol.: "quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum in I Caeli et mundi (c. 5), ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae Metaph., ideo, ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est, quid nomine essentiae et entis significetur".

temática, como propone el prólogo del *De ente et essentia*, porque concierne a la fundamentación de la teoría de los trascendentales. Más aún, la explicación de Tomás tiene importancia histórica, ya que adopta una postura crítica tanto hacia la visión de Avicena, de quien toma prestada la idea de las primeras concepciones, como hacia la de sus contemporáneos. En esta crítica se pone de manifiesto la propia forma del pensamiento de Tomás sobre los trascendentales.

En el prólogo es también destacable que no sólo se presenta como la primera concepción del intelecto el "ente", sino también la "esencia". *Essentia* debe ser equivalente aquí a *res*, puesto que esta noción, y no esencia, está mencionada explícitamente en el pasaje de la *Metafísica* de Avicena, al que se refiere Tomás. El prólogo del *De ente et essentia* señala la estrecha conexión entre *ens* y *res*, que también encontramos en la derivación de los trascendentales en *De veritate*, q1 a1. Ahí "cosa" sigue directamente a "ente" y se cuenta entre los trascendentales que pertenecen a todo ente en sí mismo. Esta conexión motiva nuestro tratamiento en este capítulo acerca de "cosa". Es apropiado discutirlo aquí también por razones históricas, ya que la tradición tardía niega que *res* sea un trascendental separado y lo ve como otro nombre para "ente". En consecuencia cerramos el capítulo cuarto con un epígrafe dedicado a "ente" y "cosa" (IV.5).

1. La primacía del ente

La primacía del ente es el fundamento en que se apoya Tomás para derivar los trascendentales. En los tres textos básicos, afirma la primacía absoluta del ente. El ente es lo primero, porque es el término de la resolución de nuestros conceptos y se incluye en todos los conceptos. Como establece en uno de los textos básicos, "sin el ente, nada puede ser aprehendido por el intelecto" (*In I Sententiarum*, d8 q1 a3).

Un enunciado más preciso de la primacía del ente se encuentra en el comentario de Tomás a la *Metafísica*. En el libro I, capítulo 2, Aristóteles enumera cinco opiniones comunes sobre la sabiduría y el hombre sabio. Tomás está de acuerdo con Aristóteles en que los atributos asignados a la sabiduría tienen todos en común el estar relacionados con el conocimiento de las causas primeras y universales. Pero los argumentos que da Tomás para esta relación son, en gran medida, de su propia cosecha.

Una de las opiniones mencionadas es que llamamos "sabio" a quien es capaz de conocer cosas difíciles. El conocimiento de las cosas sensibles es sencillo y común a todos, y por ello no lo adscribimos al hombre sabio. En este comentario, Tomás afirma que lo más difícil de conocer es lo más universal, ya que es lo

que más dista de las cosas sensibles, de las que parte todo conocimiento humano. Por tanto la ciencia más difícil es la que se ocupa de lo más universal[2].

Pero el propio Tomás plantea una objeción a este argumento. ¿No es conocido antes lo que es más universal que lo que es menos universal? El conocimiento intelectual humano procede, según un orden definido, del conocimiento más común al más específico. Tenemos un concepto genérico, por ejemplo, "animal", antes de tener un concepto específico, por ejemplo, "hombre". Esta objeción obliga a Tomás a hacer una distinción que es de central importancia para su visión de la primacía del ente.

Su respuesta a la objeción es que lo más universal es lo primero conocido *en la simple aprehensión*, puesto que aquello que primero cae bajo el intelecto es el "ente", como dice Avicena. Sin embargo, en la investigación de las causas, lo menos común es conocido primero, de modo que llegamos a las causas universales a través de causas particulares. Hay, pues, una discrepancia entre lo que es universal al causar (*universalia in causando*) y lo que es universal por predicación (*universalia per praedicationem*). Lo último es conocido primero "en referencia a nosotros" (*quoad nos*); lo primero es conocido más tarde por nosotros, aunque es ontológicamente (*secundum naturam*) anterior[3]. Cuando Tomás exponía antes la distinción entre dos tipos de comunidad, encontrábamos su concepción de la metafísica; sin embargo, en este texto, la distinción entre comunidad por predicación y comunidad por causalidad se asocia con la diferenciación de lo primero en el conocimiento con lo primero ontológico.

La diferenciación se elabora en *De veritate,* q10 a11. En la décima objeción se afirma:

> "Así como el ente que se predica de todo es lo primero en comunidad (*primum in communitate*), así el ente por el cual todo es causado es lo primero en causalidad (*primum in causalitate*), es decir, Dios. Ahora bien, el ente que es primero en comunidad es la primera concepción de nuestro intelecto en el presente estado de nuestra vida (*in statu viae*). Luego podemos conocer inmediatamente en su esencia el ente que es primero en causalidad".

---

2 *In Met* I lect2 n45.

3 *In Met* I lect2 n46: "sed dicendum, quod magis universalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut *Avicenna* dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo. […] Sed quantum ad investigationem naturalium proprietatum et causarum, prius sunt nota minus communia; eo quod per causas particulares, quae sunt unius generis vel speciei, pervenimus in causas universales. Ea autem quae sunt universalia in causando, sunt posterius nota quo ad nos, licet sint prius nota secundum naturam, quamvis universalia per praedicationem sint aliquo modo prius quo ad nos nota quam minus universalia, licet non prius nota quam singularia".

En su respuesta, Tomás rechaza el paralelismo entre el ente que es primero en causalidad y el ente que es primero en comunidad. El primero trasciende todas las cosas; ninguna otra cosa es proporcional a él. Por consiguiente, este ente no puede ser suficientemente conocido por medio de otra cosa. Lo que es primero en comunidad, por el contrario, es aprehendido en el conocimiento de cada cosa, ya que este ente es esencialmente el mismo para toda cosa. Por tanto, en el presente estado de nuestra vida, en el que conocemos por medio de especies abstraídas de las cosas, conocemos suficientemente el ente en general (*ens commune*), pero no el ente increado[4].

Leídas juntas, estas dos exposiciones –la del comentario a la *Metafísica* I, q2, y la del *De veritate* q10 a11–, permiten hacerse una idea de cómo Tomás entiende la primacía del ente. La primacía en cuestión es una prioridad en el orden del conocimiento; lo que es primero en este orden es el ente común por predicación, no por causalidad. Al adoptar este punto de vista, Tomás rechaza dos concepciones rivales, una que interpreta la primacía del ente en un sentido diferente; y otra que niega la primacía del ente. Su oposición a estas dos concepciones es fundamental para entender su teoría de los trascendentales.

i) La primera concepción toma la primacía del ente en el sentido de que Dios es lo primero conocido. Un partidario de esta opinión es un contemporáneo de Tomás, el franciscano Buenaventura. Existen similitudes estructurales entre su pensamiento y el de Tomás, a pesar de que sus resultados son diferentes. Buenaventura también investiga el fundamento de todo conocimiento, que exige certeza. Como Tomás, el método que sigue al hacerlo es el de la *reductio* o *resolutio* del conocimiento humano[5]. Buenaventura ofrece una elaboración concreta de este método en su *Itinerarium*, que mencionábamos en el epígrafe 4 de la Introducción como un ejemplo del conocimiento trascendental.

Conocemos qué es una cosa a través de su definición. Una definición se forma reduciendo el objeto definido a uno más alto, esto es, a un concepto más general. Éste, a su vez, debe reducirse a un concepto todavía más alto, y así sucesivamente, hasta que se alcance al fin aquello que sea lo más general (*generalissima*). Estos son "ente" (*ens*) y sus propiedades trascendentales: "unidad", "verdad" y "bien". De ahí que todo lo que el hombre concibe sea implícita-

---

4 *De Ver* q10 a11 ad10: "ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius proportionem excedit, et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur; sed ens quod primum est causalitate excedit improportionaliter omnes alias res, unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest; et ideo in statu viae, in quo per species a rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum". Cfr. *De Ver* q10 a12 ad10 (in contrarium): "ens commune quod incognitum esse non potest".

5 Cfr. A. Speer, "*Metaphysica reducens.* Metaphysik als erste Wissenschaft im Verständnis Bonaventuras", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale,* 1990 (57), pp. 142-182.

mente conocido como “ente”. Buenaventura, sin embargo, a diferencia de Tomás, mantiene que la reducción del conocimiento humano requiere un paso ulterior.

Con la reducción al “ente” la *resolutio* no es completa todavía, ya que el ente puede concebirse como imperfecto y perfecto, mudable e inmutable, dependiente y absoluto; Buenaventura menciona una serie de disyunciones, que podrían haber influido en la noción de trascendentales disyuntos, tan característica de la teoría de Duns Escoto. Ahora bien, las imperfecciones o privaciones sólo son conocidas por medio de determinaciones positivas. Por lo tanto, el conocimiento de lo finito como finito debe basarse en el conocimiento del ente perfecto, inmutable y absoluto. En una resolución completa (*intellectus plene resolvens*), resulta que nuestro intelecto no puede entender ningún ser creado cuando no es asistido por la idea del ser más puro y absoluto[6]. A partir de esta resolución Buenaventura llega a la conclusión de que el ente que primero cae bajo la mirada del intelecto es acto puro; es el ser divino (*esse divinum*)[7].

Pero, ¿no es esta conclusión contraria a la experiencia humana, para la cual el conocimiento que tenemos de Dios no es el conocimiento más evidente? A Buenaventura le asombra la ceguera del intelecto, el cual no presta atención a lo que ve primero y sin lo cual no puede conocer nada. Hace una comparación con el ojo, que está tan fijado en la pluralidad de colores, que no ve la luz misma por la cual percibe todo lo demás. De la misma manera, nuestro intelecto, fijado en las cosas finitas, no advierte la luz del ser (*esse*) mismo, aunque ésta es la condición para todo conocimiento posterior[8].

Distintivo del pensamiento trascendental de Buenaventura es la identificación de lo que es cognoscitivamente anterior con lo que es ontológicamente anterior: el ser divino es lo primero conocido.

En su comentario al *De Trinitate*, q1 a3, de Boecio, Tomás plantea la cuestión: “¿es Dios lo que la mente conoce primero?” (*utrum Deus sit primum quod a mente cognoscitur*). Su respuesta negativa a esta cuestión se divide en dos partes. La primera parte es una crítica directa al planteamiento según el cual Dios es lo primero conocido; la segunda parte es una elaboración positiva de lo que es primero conocido por el hombre.

---

6 San Buenaventura, *Itinerarium*, III, 3 (*Opera Omnia*, V, p. 304): “cum ‘privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones’ (Averroes, In III De anima), non venit intellectus noster ut *plene resolvens* intellectum alicuius entium creatorum, nisi *iuvetur* ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completisimi et absoluti”.

7 San Buenaventura, *Itinerarium*, V, 3 (*Opera Omnia*, V, pp. 308-309).

8 San Buenaventura, *Itinerarium*, V, 4 (*Opera Omnia*, V, p. 309).

Tomás comienza rechazando la opinión de “alguien” (*quidam*), según el cual lo primero que la mente conoce, incluso en esta vida, es Dios mismo[9]. Esta opinión es falsa por varias razones. Para empezar, si la esencia de Dios fuera lo que es conocido primero por la mente humana, resultaría que todo ser humano sería perfectamente feliz, ya que la beatitud humana consiste en conocer la esencia de Dios. Además, lo que el intelecto conoce primero es lo que conoce más verdaderamente y en consecuencia está seguro de entenderlo. Pero es evidente que éste no es el caso en el conocimiento de Dios.

Seguidamente, Tomás critica una versión más refinada de tal posición. Según ésta, lo primero que conoce el intelecto es Dios, pero no la esencia divina misma, sino la influencia de su luz (*influentia lucis ipsius*); la crítica de esta opinión se refiere a Buenaventura. Según el parecer de Tomás, este planteamiento es indefendible por dos razones. En primer lugar, la luz divinamente implantada en el hombre, es una luz *natural*, que constituye nuestra facultad intelectual. En otras palabras, el conocimiento de esta luz no es el conocimiento del ser divino, sino del ser humano, ya que esta luz pertenece a la naturaleza de la especie humana. En segundo lugar, esta luz intelectual no es lo primero que el intelecto conoce, porque la conocemos sólo indirectamente, a través de un reflejo, en nuestro conocimiento de algo inteligible. Nadie entiende que entiende a menos que entienda algo inteligible.

En la segunda parte de esta respuesta, Tomás elabora su propia postura acerca de lo primero que conoce el intelecto. El principio básico de su estudio es que “todo el conocimiento de nuestro intelecto es derivado de los sentidos” (*cognitio intellectus nostri tota derivatur a sensu*). Los objetos sensibles se hacen inteligibles por el intelecto agente, el cual extrae formas a partir de las imágenes sensibles (*phantasmas*). Por tanto, estas formas son lo primero conocido por nuestro intelecto. Entre estas formas, son anteriores aquellas que se dan primero en el intelecto abstractivo. Éstas son las que tienen una extensión mayor; y por ello, el intelecto conoce primero lo más universal, como “ente” y “unidad”[10]. A partir de esto, Tomás llega a la conclusión de que es absolutamente imposible que Dios sea lo primero conocido. Más bien, Él es conocido a partir de otras cosas (*ex aliis*).

---

[9] Es imposible identificar con certeza a quién tiene presente Tomás aquí. Él mismo podría haber construido esta visión para la conclusión de su argumento. Cfr. L. Elders, *Faith and Science: An Introduction to St. Thomas’ Expositio in Boethii De Trinitate*, Roma, 1974, pp. 35-36.

[10] *In de Trin* q1 a3: “et inter haec illa sunt priora, quae primo intellectui abstraenti occurrunt; haec autem sunt quae plura compreendunt […]; et ideo magis universalia sunt primo nota intellectui”. Cfr. ad3: “illa que sunt prima in genere eorum quae intellectus abstrait a phantasmatibus sint primo cognita a nobis, ut ens et unum”.

La exposición en *De Trinitate* q1 a3. deja clara la posición de Tomás en el debate del siglo XIII acerca de lo primero conocido. Lo primero inteligible no es aquello que es primero *simpliciter*, esto es, el ser divino, sino aquello que es primero "para nosotros", el trascendental ente[11]. Esta posición es coherente con su concepción ontológica de la metafísica, que analizábamos en el capítulo anterior Dios no es el sujeto de esta ciencia, sino el fin último de la investigación metafísica.

ii) La visión que tiene Tomás de la primacía del ente tiene también otro punto polémico. Está dirigido contra los "platónicos". Su teoría de los trascendentales tiene un momento anti-platónico. Es importante observar esto a la luz de una fuerte tendencia –en el estudio actual sobre Tomás de Aquino– a minimizar las diferencias entre la síntesis aquiniana y el neoplatonismo[12].

Dice mucho a favor de Tomás el que fuera el primero en la Edad Media en reconocer la verdadera paternidad del anónimo *Liber de causis*, que había sido atribuido a Aristóteles. En el prólogo de su comentario, señala que este libro es un extracto de la *Elementatio theologica* de Proclo[13]. Su descubrimiento se hizo posible gracias a la traducción latina de la *Elementatio*, completada en 1268 por Guillermo de Moerbeke. Tomás debe haber realizado un minucioso estudio de esta obra de Proclo, puesto que en su comentario a las proposiciones del *Liber de causis*, se refiere una y otra vez a las proposiciones correspondientes de la *Elementatio*.

Este descubrimiento le permite a Tomás ver, con más claridad, que Alberto Magno había comprendido el significado genuino de la famosa proposición cuarta, "La primera de las cosas creadas es el ser" (*Prima rerum creatarum est esse*). Retrae esta tesis a la proposición 138 de Proclo: "De todos los principios que participan del carácter divino, el primero y más alto es el Ser". Antes que él no hay otro principio salvo la unidad. La unidad sola tiene mayor alcance que el ente[14]. Seguidamente, Tomás explica por extenso la base filosófica de la proposición cuarta.

---

11 Cfr. *In de Trin* q1 a3 ad2: "quamvis Deus sit in ordine intelligibilium primum simpliciter, non tamen est primum in ordine intelligibilium nobis".

12 Cfr. J. A. Aertsen, "The Platonic Tendency of Thomism and the Foundations of Aquinas's Philosophy", *Medioevo,* 1992 (18), pp. 53-70.

13 *In de Cau*, prol.: "unde videtur [hic Liber de Causis] ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Procli excerptus". Para este comentario, ver W. Beierwaltes, "Der Kommentar zum 'Liber de causis' als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin", *Philosophische Rundschau,* 1963 (11), pp. 192-215; Chr. D'Ancona Costa, "Saint Thomas lecteur du 'Liber de Causis'. Bilan des recherches contemporaines concernant le 'De causis' et analyse de l'interprétation thomiste", *Revue thomiste,* 1992 (92), pp. 785-817.

14 Proclo, *The Elements of Theology,* (ed. Dodds, pp. 122-123).

Según los planteamientos de los neoplatónicos, cuanto más general (*communius*) es algo, más separado (*separatum*) es. Lo que es más general es también anterior (*prius*) en el orden de las cosas. Su prioridad ontológica conlleva causalidad: es participado por aquello que es posterior a él, y es su causa. Los platónicos defienden además que "la unidad" y "el bien" son los más generales (*communissima*); lo son incluso más que el "ente". También Tomás presenta una razón para su mayor generalidad. Según los platónicos, "unidad" y "bien" son predicados de algo, de lo que "ente" no es predicado, a saber, de la *materia prima*. Consideran la *materia prima* como no-ente por su privación de toda forma. Sin embargo, la *materia prima* participa en el bien, puesto que apetece el bien, es decir, la forma. Incluso aquello que está ordenado a un bien puede ser llamado "bueno". De su mayor generalidad, resulta que la "unidad" separada (o el "bien") es el primer y más alto principio de las cosas. Después de la "unidad" no hay nada tan general como el "ente". Por ello, en la visión platónica, el ente separado mismo (*ipsum ens separatum*) es el primero entre las cosas creadas[15].

En su tratado *De substantiis separatis*, Tomás destaca la conexión que el platonismo concibe entre los primeros principios de la realidad y los *prima intelligibilia*. Platón propone un orden en las Formas (*species*), según el cual cuanto más simple (*simplicius*) es algo en el intelecto, es más anterior en el orden de las cosas. Aquello que es primero en el intelecto es la "unidad" y el "bien", los cuales se incluyen mutuamente. De ahí que Platón sostenga que la Forma de lo Uno o del Bien sea el primer principio de las cosas, al que llamó "Dios"[16].

---

[15] *In de Cau* lect4: "cuius quidem ratio est, secundum positiones platonicas, quia, sicut supra dictum est, quanto aliquid est communius, tanto ponebant illud esse magis separatum et quasi prius a posterioribus participatum, et sic esse posteriorum causam. In ordine autem eorum quae de rebus dicuntur, communissimum ponebant unum et bonum, et communius etiam quam ens, quia bonum vel unum de aliquo invenitur praedicari de quo non praedicatur ens, secundum eos, scilicet de materia prima quam Plato coniungebat cum non ente, non distinguens inter materiam et privationem, ut habetur in Iº *Physicorum*, et tamen materiae attribuebat unitatem et bonitatem, in quantum habet ordinem ad formam; bonum enim non solum dicitur de fine sed de eo quod est ad finem. Sic igitur summum et primum rerum principium ponebant Platonici ipsum unum et ipsum bonum separatum, sed post unum et bonum nihil invenitur ita commune sicut ens; et ideo ipsum ens separatum ponebant quidem creatum, utpote participans bonitatem et unitatem, tamen ponebant ipsum primum inter omnia creata". Cfr. lect2: "Proclus enim hanc propositionem inducit secundum Platonicorum suppositiones, qui, universalium abstractionem ponentes, quanto aliquid est abstractius et universalius tanto prius eese ponebant".

[16] *De Subs Sep* c1: "id autem quod primo est in intellectu est unum et bonum, nihil enim intelligit qui non intelligit unum; unum autem et bonum se consequuntur: unde ipsam primam ideam unius, quod nominabat secundum se unum et secundum se bonum, primum rerum principium esse ponebat, et hunc summum deum esse dicebat".

El modo trascendental de pensamiento está dirigido también hacia lo primero y más general. Sin embargo, Tomás critica tanto la concepción platónica de la naturaleza de aquello que es más general como su concepción del orden de los *communissima*, en el que “bien” y “unidad” son anteriores a “ente”.

Para los platónicos, lo más general es “separado”, trascendente y es la causa primera de las cosas. Su visión se basa en una reducción de cosas concretas a principios formales[17]. Esta resolución tiene tres puntos. Primero, los principios formales están dispuestos según el orden lógico de los géneros y las especies. Lo más general es anterior a lo menos general, ya que la especie puede entenderse sin los rasgos particulares de los individuos que forman parte de esa especie, y el género puede entenderse sin su especie. Segundo, los principios formales son “abstractos”. Los platónicos afirman que lo que puede ser separado en el intelecto es separado también en la realidad. Tercero, en la jerarquía de las Formas separadas lo más alto y más general es la causa de las Formas más bajas y más particulares[18].

Según Tomás, la raíz (*radix*) de la concepción platónica es infundada[19]. Su crítica recurrente a los platónicos es que simplemente proyectan nuestro modo abstracto y general de conocer sobre el modo concreto de ser de las cosas. Más aún, lo más general que es conocido primero no es la causa primera de la realidad. De hecho, los platónicos confundían los dos tipos distintos de resolución, la resolución *secundum rem* en la causa más universal, y la resolución *secundum rationem*. Precisamente en reacción a los platónicos, Tomás hace hincapié en la diferencia entre la comunidad de un universal y la de una causa. Una causa no es predicada de sus efectos, pero un universal es predicado de muchas cosas y no subsiste separadamente de ellas[20]. Como vimos, hace una aguda distinción entre “lo primero en comunidad” y “lo primero en causalidad”. Este último, debido a su trascendencia, no es accesible directamente para el conocimiento humano. El primero, a causa de su generalidad predicativa, es lo primero que el

---

[17] Cfr. *De Subs Sep* c6: “et Plato investigando suprema entium processit resolvendo in principia formalia”.

[18] *De Spirit Creat* a3: “consideraverunt Platonici ordinem quemdam generum et specierum, et quod semper superius potest intelligi sine inferiori; sicut homo sine hoc homine, et animal sine homine, et sic deinceps. Existimaverunt etiam quod quidquid est abstractum in intellectu, sit abstractum in re”. Cfr. *In de Sen* lect6: “et quia Plato ponebat communia, sicut sunt separata secundum rationem, ita etiam separata secundum esse”.

[19] *De Subs Sep* c2.

[20] *In Met* X lect3 n1964: “sed alia est communitas universalis et causae. Nam causa non praedicatur de suis effectibus, quia non est idem causa suiipsius. Sed universale est commune, quasi aliquid praedicatum de multis; et sic oportet quod aliquo modo sit unum in multis, et non seorsum subsistens ab eis”.

intelecto aprehende. Lo primero en el orden de nuestro conocimiento intelectual no es trascendente, sino trascendental. La teoría de los trascendentales que defiende Tomás funciona, en este respecto, como una crítica del conocimiento.

El segundo punto en su crítica al planteamiento neoplatónico tiene que ver con el orden de los *communissima*. Esta crítica adquiere una significación añadida porque el propio Tomás observa, en su comentario a la proposición cuarta del *Liber de causis*, que una de las grandes autoridades del pensamiento cristiano en Occidente, Dionisio el Areopagita, siguió a los platónicos en este aspecto. En *De divinis nominibus*, Dionisio sitúa deliberadamente el Bien antes del nombre "Ser" como nombre divino primario[21].

Un texto representativo de la perspectiva que tiene Tomás es *Summa theologiae*, I, q5 a2, donde plantea la cuestión: "¿Es el bien anterior en concepto (*secundum rationem*) al ser?". Entre los argumentos que proponen la prioridad del "bien", el segundo se basa en la idea, mencionada por Tomás en su comentario al *Liber de causis*, de que el bien es más universal que el ser porque la participación en el bien también se extiende al no-ser, es decir, a la *materia prima*. Pospondremos la exposición de estas objeciones al capítulo VII, dedicado al bien (VII.5), puesto que lo que ahora nos interesa es sólo el principio general que subyace en el planteamiento de Tomás.

Presenta como argumento *sed contra* la proposición cuarta del *Liber de causis*: "la primera de las cosas creadas es el ser". Es sorprendente que esta proposición funcione como contra-argumento, ya que el significado original de esta tesis, del que Tomás era consciente, implica la prioridad real del bien sobre el ente. Una posible explicación para que sea presentada esa proposición en este punto es el planteamiento cognoscitivo que tiene ahí la cuestión de la prioridad. No es, para Tomás, una cuestión de prioridad *metafísica* –en el artículo anterior de la *Summa* (I q5 a1) había mostrado ya la convertibilidad del bien y el ente–, sino de prioridad *conceptual*. La exposición concierne a qué es primero en el orden del conocimiento humano. Considerada desde esta perspectiva, la proposición cuarta del *Liber de causis* sugiere cierta proporcionalidad del ente (creado) con nuestro intelecto[22].

---

[21] *In de Cau* lect4: "Dionysius autem ordinem quidem separatorum abstulit, sicut supra dictum est, ponens eumdem ordinem quem et Platonici in perfectionibus quae ceterae res participant ab uno principio, quod est Deus; unde in IVº capitulo *De divinis nominibus*, praeordinat nomen boni in Deo omnibus divinis nominibus". Cfr. *De Malo* q1 a2: "et hanc viam videtur sequtus Dionisius in libro De divinis nominibus, bonum preordinans enti".

[22] Cfr. *In de Cau* lect6: "sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est".

El planteamiento cognoscitivo también resulta explícito por la respuesta que da Tomás a la cuestión. Establece el modelo semántico que, como vimos en el capítulo II, es determinante para diferenciar los trascendentales. La *ratio* significada por un nombre es aquello que el intelecto concibe de una cosa, y significa, por medio de una palabra, lo que ésta representa. "Por tanto, es anterior en concepto aquello que es concebido primero por el intelecto. Ahora bien, la primera cosa concebida por el intelecto es el ente (*ens*)". Debe destacarse que este texto, a diferencia de *De veritate,* q1, aporte un argumento para la prioridad del ente: "pues todo es cognoscible sólo en la medida en que es en acto". Por eso el ente es el objeto propio del intelecto y es lo primero inteligible, así como el sonido es lo primero audible. Tomás concluye que el ente es, por tanto, anterior en concepto al bien[23].

La prioridad del ente tiene una base ontológica, ya que está fundada en su actualidad. Sin embargo, a partir de esto no se puede inferir que el "ente" sea una suerte de "super-trascendental", como C. Fabro parece hacer cuando escribe: "*Ens,* en la medida en que es el fundamento de los trascendentales, es el trascendental de los trascendentales, o simplemente, el trascendentalizador"[24]. La primacía del ente respecto a los demás trascendentales es, para Tomás, siempre una prioridad *conceptual*. Ente es lo concebido primero por el intelecto. La cuestión relativa al conocimiento humano del ente cobra, por ello, gran importancia.

2. El conocimiento del ente (I)

El texto más interesante sobre el origen del conocimiento intelectual es la famosa *Quaestio de magistro* en *De veritate* q11 a1 ("¿Puede un hombre enseñar y ser llamado maestro, o sólo Dios?"). Tomás trata la cuestión que concierne a la adquisición del conocimiento científico junto con otras dos cuestiones, de las cuales una pertenece a la filosofía natural: "la educción (*eductio*) de las formas en el ente"; y la otra a la ética: "la adquisición de las virtudes". Estas cuestiones se tratan conjuntamente porque Tomás descubre en ellas "la misma

---

23 *STh* I q5 a2: "ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen, st id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem: illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu […] Unde ens est propium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum".

24 C. Fabro, "The Transcendentality of *Ens-Esse*", p. 420.

diversidad de opiniones"[25]. Las opiniones sobre tales cuestiones diferentes como el origen de las formas materiales, el origen de la virtud y el origen del conocimiento científico están aparentemente determinadas por una opción subyacente, que implica un punto de vista filosófico comprehensivo. Para nuestros propósitos no es necesario entrar en todos los detalles de la exposición que hace Tomás. Lo que importa es cómo las diversas visiones filosóficas afectan a la cuestión que concierne a la adquisición del conocimiento.

La primera visión aboga por un completo "extrinsecismo": el origen de las formas, las virtudes y las ciencias es externo (*ab extrinseco*). La ciencia sólo es causada en nosotros por un agente que es separado del hombre. Tomás atribuye este punto de vista a Avicena, quien afirma que las formas inteligibles fluyen a nuestra mente por un Inteligencia agente, a la que se llama "donante de formas"[26]. La segunda postura es diametralmente opuesta a la primera: las formas, las virtudes y las ciencias son "internas (*indita*) a las cosas, y no tienen una causa externa, sino que sólo son sacadas a la luz por una actividad externa". El conocimiento de todas las cosas es concreado con el alma. Al enseñar, el alma es meramente incitada a recordar aquello que previamente conocía. Aprender es nada más que recordar. Reconocemos en esta postura el planteamiento de Platón[27].

Seguidamente, Tomás critica estas dos posturas: son *absque ratione*. La primera excluye las causas próximas al atribuir todos los efectos a las causas primeras. La negación de la eficacia de las causas naturales podría interpretarse como el reconocimiento del poder de la causalidad divina y como una expresión de "la gloria de Dios". Sin embargo, en realidad se trata de lo contrario. La idea de la impotencia de la naturaleza "deroga el orden del universo, que se compone del orden y conexión de las causas". Un modo de pensamiento según el cual Dios y la naturaleza fueran competidores sería ajeno a Tomás. "La causa primera, por la eminencia de su bondad, otorga a las cosas no sólo que sean, sino también que sean causas"[28].

---

25 *De Ver* q11 a1: "dicendum quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur, scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum et in acquisitione scientiarum". De modo semejante en *De Virt comm* a8; y *STh* I-II q63 a1.

26 *De Ver* q11 a1: "similiter etiam ponunt quod scientia in nobis non efficitur nisi ab agente separato, unde Avicenna ponit in VI De naturalibus quod formae intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente".

27 *De Ver* q11 a1: "aliqui dixerunt quod animae est omnium scientia concreata et per huiusmodi doctrinam […] nihil fit aliud nisi quod anima deducitur in recordationem vel considerationem eorum quae prius scivit, unde dicunt quod addiscere nihil est aliud quam reminisci".

28 *De Ver* q11 a1: "prima enim opinio excludit causas propinquas […], in quo derogatur ordini universi qui ordine et connexione causarum contexitur dum prima causa ex eminentia bonitatis

La segunda opinión, la del "intrinsecismo", es rechazada también por Tomás. Conduce a la misma consecuencia ilógica que la primera postura. Los agentes inferiores solamente serían causas *per accidens* si su función fuera "llevar a las cosas de lo oculto a lo descubierto eliminando impedimentos"[29].

Por estas razones Tomás prefiere seguir a Aristóteles, adoptando una vía intermedia (*media via*) entre las dos posturas. Con respecto a la adquisición del conocimiento científico, quiere decir que:

> "Pre-existen en nosotros ciertas semillas de las ciencias, a saber, las primeras concepciones del intelecto, que son conocidas inmediatamente por la luz del intelecto agente a través de especies abstraídas de las cosas sensibles. Estas concepciones son: o bien complejas, como los axiomas; o bien incomplejas, tales como la noción de 'ente' (*ens*), 'unidad', y semejantes, que el intelecto inmediatamente aprehende. En estos principios universales se incluye todo lo que sigue, como en ciertas nociones seminales"[30].

La vía intermedia es que la ciencia está por naturaleza en el hombre *qua* su comienzo (*secundum inchoationem*) o aptitud (*secundum aptitudem*), pero no *qua* su perfección (*secundum perfectionem*)[31]. Inicialmente, sólo existen en el ser humano semillas del conocimiento científico, las concepciones primeras, que aquí se refieren tanto a los primeros principios de demostración como a las nociones incomplejas. Estos forman los principios universales de un conocimiento más profundo, que se adquiere por medio del estudio y la investigación. La adquisición de la ciencia requiere el discurso de la razón (*discursum rationis*): la aplicación de principios generales y evidentes en sí mismos para determinar materias. "Cuando se lleva a la mente desde estas nociones universales a un conocimiento real de cosas particulares […] entonces se dice que uno adquiere conocimiento científico"[32].

---

suae rebus aliis confert non solum quod sint sed et quod causae sint". Cfr. E. Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, capítulo 7: "The Glory of God", pp. 128-147.

29 *De Ver* q11 a1: "si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum removendo impedimenta […], sequetur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens".

30 *De Ver* q11 a1: "praeexistunt in nobis quaedam scientarium semina, scilicet primae conceptiones intellectus quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sunt complexa sicut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis et unius et huiusmodi quae statim intellectus apprehendit; in istis autem principiis universalibus omnia sequentia includuntur sicut in quibusdam rationibus seminalibus".

31 Cfr. *De Virt comm* a8; *STh* I-II q51 a1; q63 a1.

32 *De Ver* q11 a1: "quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia […], tunc aliquis dicitur scientiam acquirere".

El argumento en *De veritate* q11 a1, no se centra en el origen del conocimiento intelectual como tal, sino en la adquisición de la *ciencia*. Esta adquisición presupone la pre-existencia de las primeras concepciones del intelecto. La cuestión crucial, por consiguiente, sigue siendo: ¿cuál es el origen de estas primeras concepciones, en particular las nociones de "ente" y "unidad"? La respuesta de Avicena a esta cuestión fue que las nociones primarias "están impresas en el alma por una impresión primaria". Sin embargo Tomás no puede adoptar esta respuesta, porque rechaza la opción filosófica del extrinsecismo que subyace en ella. Desde esta crítica, se hace comprensible por qué utiliza, como en *De veritate*, q1 a1, en lugar de "impresión", el término "concepción", que expresa la actividad propia del intelecto (cfr. II.2). En *De veritate,* q10 a6, Tomás critica la opinión de Avicena, no sólo por su exclusión de las causas próximas, sino por otra consecuencia inaceptable: implica que no hay una relación necesaria entre el conocimiento intelectual y los sentidos[33]. En verdad, todo conocimiento intelectual deriva de los objetos sensibles y esta dependencia desempeña una función esencial, como veremos, en la respuesta de Tomás a esta cuestión.

En *De veritate*, q11 a1, Tomás desarrolla un completo estudio sobre el origen de las primeras concepciones: ellas son conocidas inmediatamente (*statim*) por la luz del intelecto agente, pero al mismo tiempo mediadas *per species* abstraídas de las cosas sensibles. El carácter dual de su origen se confirma por otros textos. Por un lado, se expresa el carácter "innato": las primeras concepciones son conocidas por naturaleza (*naturaliter*); están "implantadas" en el alma humana (*indita* o *innata*) y pertenecen a un *habitus* especial, que es llamado *intellectus principiorum*[34]. Por otro lado, se reconoce el carácter abstractivo, es decir, la dependencia de la experiencia sensible. Conocemos los primeros principios abstrayéndolos de los singulares (*abstrahendo a singularibus*); nuestro conocimiento de ellos es causado a partir de los sentidos (*ex sensibus*)[35].

Un texto en el que ambos momentos aparecen juntos es el comentario de Tomás al *De Trinitate*, q6 a4. En él, afirma que toda investigación de las ciencias teoréricas ha de reducirse a principios que el hombre no tiene que aprender o descubrir sino que conoce de forma natural (*naturaliter*). Tales son las primeras concepciones del intelecto, como "ente" y "unidad". En la continuación de su

---

33 *De Ver* q10 a6: "sed ista etiam opinio non videtur rationabilis quia secundum hoc non esset necessaria dependentia inter cognitionem mentis humanae et virtutes sensitivas […]. Et praeterea, praedicta positio tollit proxima rerum principia".

34 *De Ver* q11 a1 ad5; *STh* I q79 a12: "prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet in VI *Ethic*".

35 *De An* a5; *CG* II c83.

argumento, Tomás señala, sin embargo, que "el conocimiento de los primeros principios comienza en los sentidos y la memoria"[36]. Respecto a esta dependencia de la experiencia sensible, se refiere al último capítulo (c. 19) del segundo libro de los *Analíticos Posteriores*, en el que Aristóteles describe el modo en que el conocimiento de los primeros principios se establece desde el conocimiento sensible.

¿Cómo ha de evaluarse esta complejidad en el conocimiento de las primeras concepciones del intelecto? ¿Pueden los dos momentos ser conciliados entre sí? Esta cuestión es objeto de controversias en la literatura secundaria, y ha ocasionado una gran variedad de interpretaciones[37]. Pueden distinguirse tres posiciones principales dentro del debate.

i) La primera mantiene que el momento abstractivo en el conocimiento de las primeras concepciones pone en tela de juicio su estatuto distintivo como trascendentales. En la exposición acerca del *primum cognitum*, el criterio de Tomás para lo primero conocido por el hombre es que sea primero en el intelecto que abstrae (*De Trinitate*, q1 a3). ¿No lleva este criterio, sin embargo, a situar el conocimiento de los trascendentales en el mismo nivel que el conocimiento de otros conceptos abstractos? Parece haber a lo sumo una diferencia de grado, en el sentido de que los conceptos trascendentales tienen mayor generalidad[38].

Se puede dar un paso más y poner en cuestión no sólo lo distintivo del conocimiento trascendental según Tomás, sino incluso la posibilidad del pensamiento trascendental como tal. Si las primeras concepciones del intelecto dependen de la experiencia sensible, entonces pierden su carácter trascendental, ya que el contenido de estos conceptos se limita a las cosas materiales. En lo esencial, esta crítica radical ya fue anticipada en la Edad Media por Duns Escoto.

En su estudio del primer objeto de nuestro intelecto, Escoto atribuye a Tomás la opinión de que la quididad de lo material (*quiditas rei materialis*) es el primer objeto, ya que este objeto es proporcional a la capacidad cognoscitiva del hombre. Escoto plantea varias objeciones a esta opinión. Ninguna facultad puede conocer un objeto bajo un aspecto (*ratio*) más general que el de su primer

---

[36] *De Trin* q6 a4: "huiusmodi autem naturaliter cognita homini manifestantur ex ipso lumine intellectus agentis, quod est homini naturale; quo quidem lumine nihil manifestatur nobis nisi in quantum per ipsum phantasmata fiunt intelligibilia in actu: hic enim est actus intellectus agentis, ut dicitur in III De anima. Phantasmata autem a sensu accipiuntur, unde principium cognitionis predictorum principiorum est ex sensu et memoria, ut patet per Philosophum in fine Posteriorum".

[37] Cfr. J. Owens, "Aquinas on Knowing Existence", *The Review of Metaphysics*, 1975/6 (29), pp. 670-690.

[38] Cfr. O. D. Duintjer, *De vraag naar het transcendentale, vooral in verband met Heidegger en Kant*, Leiden, 1966, pp. 43-44.

objeto. La facultad de la vista, por ejemplo, no conoce nada bajo un aspecto más general que la *ratio* del color. Sin embargo, el intelecto conoce algo bajo un aspecto más general, según propone Tomás, ya que conoce cosas bajo el aspecto del ente en general. Por esto la metafísica es posible para el hombre. El ente en cuanto ente es conocido *per se* por nosotros; si no, la metafísica no sería una ciencia más trascendental (*scientia transcedens*) que la física. Por consiguiente, nada que sea más particular que el ente puede ser el primer objeto de nuestro intelecto[39]. El núcleo de la crítica de Escoto es que la opinión que tiene Tomás sobre el conocimiento del ente, en el fondo excluye la posibilidad de una filosofía trascendental.

ii) La segunda posición es que la concepción del ente no puede ser el resultado de una abstracción. Encontramos esta posición en dos de los más distinguidos estudiosos del tomismo en nuestro siglo, Cornelio Fabro y Etienne Gilson. Para ambos, el hecho de que la noción del ente (*ens*), en Tomás, posea una cierta dualidad desempeña una importante función: significa "aquello que tiene ser" (*id quod habet esse*) o "lo que es" (*quod est*). Tomás mismo establece que "así, parece significar tanto una 'cosa' por la expresión *quod*, como la 'existencia' (*esse*) por la expresión *est*"[40]. Si la noción de ente –afirma Fabro–, incluye en sí misma dos elementos, a saber, la esencia o contenido y el acto de ser, esta noción no puede ser el efecto de una abstracción "ordinaria", que abstraiga sólo la esencia. El origen de la noción de ente requiere una suerte de "aprehensión conjunta" de contenido, por parte de la mente, y de acto, por parte de la experiencia[41].

Gilson discute el tema de "conocimiento y existencia" en el último capítulo de su libro *El ser y los filósofos*. En la metafísica de Tomás, el ente (*ens*) no es y no puede llegar a ser un objeto de un conocimiento puramente abstracto por medio de una aprehensión simple. "Lo concebible es la esencia de *un ser*, no la del *ser*. Si la definición correcta del ente es "aquello que es", necesariamente incluye *es*, es decir, existencia". Su conocimiento implica el más fundamental de todos los juicios, a saber, que el ente es. La existencia se alcanza sólo en la segunda operación del intelecto, en el juicio. Según la postura de Gilson, a la que se ha llamado "tomismo existencial", el concepto de ente, la primera con-

---

39 Duns Escoto, *Ordinatio,* I, dist. 3, p. 1, q. 3 (*Opera omnia,* III, pp. 69-73). Ver, en particular: "[intellectus] cognoscit aliquid sub ratione entis in communi, alioquin metaphysica nulla esset scientia […] ens ut ens est communius sensibili, per se intelligitur a nobis, alias metaphysica non esset magis scientia transcendens quam physica".

40 *In Peri Her* I lect5 n71.

41 C. Fabro, "The Transcendentality of *Ens-Esse*", especialmente pp. 423-427. Cfr. L. Dewan, "St. Thomas and the Ground of Metaphysics", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* 1980 (54), pp. 144-154.

cepción del intelecto, comprende, además de una simple aprehensión de la esencia, el juicio de que algo existe[42].

iii) La tercera posición recalca el innatismo de los primeros principios del intelecto. Un estudio que llamó considerablemente la atención en el ámbito de la lengua alemana fue un artículo de D. M. de Petter sobre "el origen del conocimiento del ente". Su conclusión es que este conocimiento es *a priori*, que en el hombre es por naturaleza. De Petter trata de hacer justicia a las afirmaciones que hace Tomás sobre el momento abstractivo en el conocimiento de las primeras concepciones y su dependencia de la experiencia sensible, haciendo una distinción entre conocimiento habitual y conocimiento actual. El conocimiento *a priori* de las primeras concepciones es conocimiento habitual. El conocimiento actual de estas concepciones requiere la operación del intelecto agente sobre las imágenes sensibles. Sin embargo, el contenido de estas primeras concepciones no deriva de la experiencia sensible sino del sujeto cognoscente mismo. La operación del intelecto agente, que es llamada "abstracción", es la *introducción* de la actualidad del ente en las cosas materiales, que adquieren por ello inteligibilidad[43].

Esta interpretación está profundamente influida por el trabajo del filósofo belga Joseph Maréchal (1878-1944), que invitó a re-pensar la metafísica de Tomás en un sentido trascendental ("trascendental" es entendido aquí en sentido kantiano, no en el sentido medieval). El primer inteligible, el ente, es considerado como la "condición formal o regla *a priori*" del conocimiento[44]. Característica del "tomismo trascendental" es la idea de que:

> "subyaciendo a las explicaciones empiristas de la abstracción, existía en el pensamiento de Aquino una concepción trascendental de ella más profunda donde el 'ente' y 'lo que es' se consideran como contribuciones *a priori* del intelecto humano, condiciones de la posibilidad de todo conocimiento humano"[45].

En resumen, encontramos tres interpretaciones muy diferentes del modo en que Tomás entiende la concepción del ente. Según la primera –la posición "es-

---

42 E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, especialmente p. 204.

43 D. M. de Petter, *Begrip en werkelijkheid. Aan de overzijde van het conceptualisme,* Hilversum and Antwerp, 1964, pp. 94-135. Cfr. H. Seidl, "Über die Erkenntnis erster, allgemeiner Prinzipien nach Thomas von Aquin", en A. Zimmermann (ed.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschung,* (Miscellanea Mediaevalia, 19), Berlin y New York, 1988, pp. 103-116.

44 J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, vol. V: *Le thomisme devant la philosophie critique*, Louvain, 1926; 1949 (2ª ed.), p. 325.

45 J. Donceel, "Transcendental Thomism", *The Monist,* 1974 (58), pp. 67-85 (p. 76).

cotista”–, la teoría de Tomás hace imposible cualquier *scientia transcendens* real; según el “tomismo existencial”, la concepción del ente no es el resultado de una abstracción, sino de un juicio; de acuerdo con el “tomismo trascendental”, el conocimiento del ente es innato, una condición *a priori* del intelecto. Como este desacuerdo afecta a la base de la teoría de Tomás de los trascendentales, es absolutamente necesario lograr mayor claridad en este punto.

3. El conocimiento del ente (II)

En ninguna parte trata Tomás el origen cognoscitivo de la concepción del ente como un tema separado. No obstante, podemos llegar a una mejor comprensión de su postura analizando cuidadosamente los diversos contextos en los que propone que el ente es lo primero que concibe el intelecto. Sobre la base de este análisis clarificaremos, en varios pasos, que ninguna de las tres interpretaciones en cuestión es correcta.

i) El primer contexto en el que se desarrolla la primacía del ente es la *resolutio* del conocimiento humano (II.1). Como es imposible un proceso al infinito, la investigación de qué es algo debe terminar en “las primeras concepciones del intelecto”, que son primeras porque no son entendidas desde otra cosa, sino conocidas *per se*. Su conocimiento es, por tanto, un *habitus* diferente al del conocimiento basado en la demostración, es un *intellectus*. La aproximación de Tomás a la primacía del ente es, por tanto, un análisis reflexivo, una reducción a lo primero que es lo mejor conocido (*notissimum*), porque su conocimiento “es necesario para comprender cualquier cosa”[46]. No está interesado en la primacía del ente en el sentido de una “psicología del desarrollo”, como se ha sugerido en algunos estudios modernos que se remiten a las investigaciones de Piaget[47].

En varios textos que tratan de la resolución en primeras concepciones, se establece que estas concepciones son conocidas por el hombre *naturaliter*. Este conocimiento contrasta con el conocimiento adquirido por el estudio y la investigación[48]. Cuando en *Metafísica*, IV, se establecen tres condiciones que el primer principio de la demostración debe cumplir (cfr. III.7), la tercera condición

---

[46] Cfr. *In Met* IV lect6 n598: “ex quo ipsum est necessarium ad intelligendum quodcumque, oportet quod quilibet qui alia est cognoscens, ipsum cognoscat”.

[47] R. Allers (trans.), *Thomas von Aquin, Über das Sein und das Wesen*, Darmstadt, 1965, pp. 118; A. Keller, *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*, Munich, 1968, p. 166, n. 118.

[48] Ver *In de Trin* q6 a4; *Quodl* VIII q2 a2. Cfr. *De Virt comm* a8: “quaedam [intelligibilia] statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et inquisitione”.

es que no sea adquirido por demostración. Tomás añade que el principio "le viene a uno por naturaleza, de modo que es conocido *naturaliter*, y no a través de la adquisición"[49]. La distinción entre conocimiento natural y adquirido expresa el carácter distintivo de las primeras concepciones respecto a otros conceptos. Esta distinción es también importante para comprender la afirmación que hace Tomás en *De veritate* q11 a1, de que "pre-existen en nosotros ciertas semillas de las ciencias". Esta posición no debe interpretarse como una afirmación del carácter *a priori* de las primeras concepciones, ya que su pre-existencia es una pre-existencia relativa, es decir, en relación con el conocimiento científico que se adquiere por medio de la investigación[50]. El principio de la ciencia no es *scientia*, sino *intellectus*.

En *De veritate*, q16 a1, Tomás describe el conocimiento natural de los seres humanos como un conocimiento que guarda parecido con el conocimiento de las sustancias puramente espirituales, los ángeles. El modo natural de conocer de las sustancias espirituales es "intelectual"; ellas ven la verdad de forma inmediata y sin investigación. El modo humano de conocer es llegar a la verdad por medio de la investigación, un proceso discursivo. Esto es lo propio del hombre, el modo "racional" de conocer (III.4). Sin embargo, el hombre participa en el modo intelectual de conocer de las sustancias espirituales, una participación que se explica por el principio de continuidad formulado por el Pseudo-Dionisio: "La sabiduría divina ha unido el término de las cosas superiores con el comienzo de las inferiores". El hombre posee también un conocimiento que no es discursivo, sino inmediato. Este conocimiento, que es el principio de todo conocimiento posterior, es un *habitus* natural. Tomás recalca, sin embargo, que incluso en este conocimiento habitual sigue habiendo una diferencia con las sustancias puramente espirituales, puesto que este conocimiento humano depende de los sentidos[51]. No es cierto que en el hombre el *habitus* natural sea totalmente por naturaleza (*totaliter a natura*), esto es, por un principio intrínseco[52]. Por esta razón se debe rechazar la interpretación innatista de De Petter, que distingue entre conocimiento habitual y actual de los primeros prin-

---

49 *In Met* IV lect6 n599.

50 Cfr. M. Tavuzzi, "Aquinas on the Preliminary Grasp of Being", *The Thomist,* 1987 (51), pp. 555-574 (p. 564).

51 *De Ver* q16 a1: "unde et anima humana quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est angelicae naturae, scilicet ut aliquorum cognitionem habeat subito et sine inquisitione, quamvis etiam quantum ad hoc inveniatur angelo inferior, in quantum in his etiam veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo".

52 *STh* I-II q51 a1. Cfr. *In Post Anal* I lect20: "unde concludit quod neque preexistunt in nobis *habitus* principiorum quasi *determinati* et completi […] sed habitus principiorum fiunt in nobis *a sensu* preexistente".

cipios. Solamente el conocimiento posterior estaría relacionado con imágenes sensibles. Pero esta afirmación es contraria a la propia exposición de Tomás[53].

ii) El segundo contexto en el que se declara la tesis de que el ente es lo primero conocido es el de la fundamentación del primer principio de la demostración que hace Tomás (III.7). En su argumento, distingue, siguiendo a Aristóteles, dos operaciones del intelecto. La primera es la operación por la que aprehende el intelecto la quididad de algo, es decir, la simple aprehensión; la otra es la operación por la que el intelecto compone y divide, es decir, el juicio. Tomás afirma que lo que es primero en la primera operación del intelecto, el ente, es el fundamento de lo que es primero en la segunda operación: el principio "es imposible para una cosa ser y no ser al mismo tiempo" depende de la comprensión del ente. Aquí, claramente afirma que el concepto de ente pertenece a la simple aprehensión.

Este enunciado contradice la opinión del "tomismo existencial", según la cual el concepto del ente es un juicio o proposición[54]. Que "ente" pertenece al ámbito de la simple aprehensión, también se aclaró en el epígrafe IV.1. Allí veíamos que Tomás distingue lo que es universal en la causa, de lo que es universal en la predicación. Este último es lo primero conocido por nosotros, apoyado en el argumento de que lo que es más universal *según una simple aprehensión* es lo primero conocido, ya que el "ente" es lo que cae primero bajo el intelecto.

Un elemento importante en la interpretación de Fabro y de Gilson es que el "ente" posee cierta dualidad. *Ens* significa "lo que es" (*quod est*). No puede, por lo tanto, alcanzarse por simple aprehensión, que abstrae solamente la esencia o quididad de algo. Sin embargo, la conclusión de Tomás parece ser diferente. El punto de partida de la *resolutio* en *De veritate,* q1 a1, es la investigación de qué es algo (*quid est*). El término último de esta reducción es el "ente" que no es género[55].

---

[53] La distinción entre conocimiento habitual y conocimiento actual de los primeros principios es, en efecto, cuestionable como tal. De Petter cita *De An* a4 ad6, donde se dice que intelecto posible sólo podría ser "conocimiento actual" (*actualem cognitionem*) por la actividad del intelecto agente. Pero aquí conocimiento actual no se opone a conocimiento habitual sino a conocimiento en potencia.

[54] Cfr. R. McInerny, *Being and Predication: Thomistic Interpretations*, Washington D.C., 1986, pp. 181-187.

[55] Esta generalidad e indeterminación es una de las razones que propone Tomás para su visión de que "ser" (*Qui est*) es el nombre más propio de Dios. *STh* I q13 a11: "Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei: sed hoc nomen *Qui est* nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes". Ver epígrafe IX.1.

La razón de que el "ente" sea la primera concepción del intelecto consiste en que todo es cognoscible en cuanto que es en acto. Cuando algo es aprehendido como *ens*, se entiende que tiene ser. *Ens* nombra una cosa desde la formalidad de su acto de ser: principalmente significa "lo que *es*". Por lo tanto, el concepto de ente es, en efecto, complejo, pero no en el sentido en que una proposición es compleja. El concepto no significa el juicio "algo existe", la clase de composición que es susceptible de verdad o falsedad. Tomás niega explícitamente esta clase de composición en el concepto de ente. En su comentario a un texto del *Perihermeneias,* en el que trata de la expresión "es", escribe sobre el significado de "ente":

> "*Ens* no significa principalmente esta composición que está implicada en la expresión 'es' (*est*), sino que la 'cosignifica', en cuanto que significa una cosa que tiene ser (*rem habentem esse*). Por tanto, tal 'cosignificación' no es suficiente para la verdad o la falsedad, en la medida en que la composición, en que consisten la verdad y la falsedad, sólo puede entenderse conectando los extremos de la composición"[56].

Nuestra conclusión es que la tesis del "tomismo existencial", en la que el "ente" sólo se alcanza en el juicio, la segunda operación del intelecto, es incorrecta. El "ente" se alcanza en una aprehensión simple. El concepto principalmente significa "lo que tiene ser", "lo que es", una frase que no lleva consigo un juicio.

iii) A partir de la tesis de que el ente es lo primero conocido, Tomás inmediatamente llega a la conclusión de que el ente es el "objeto propio" del intelecto (*Summa theologiae,* I, q5 a2). El término "objeto propio" expresa la relación especial que hay entre intelecto humano y ente. El ente es el *primum intelligibile*, esto es, el aspecto formal sobre cuya base las cosas son accesibles para el intelecto. La relación del intelecto con su objeto se encuentra en un importante texto en *Summa contra gentiles,* II c83.

En este texto la expresión "conocimiento natural", que Tomás utiliza en relación con las primeras concepciones, adquiere un sentido más profundo. El conocimiento natural es el conocimiento que el intelecto tiene de su objeto natural (*naturale obiectum*). Este objeto sólo puede ser uno, puesto que la naturaleza siempre se dirige a una cosa. Una potencia debe tener naturalmente un objeto. Así como el objeto natural de la vista es el color, así el intelecto, siendo una facultad, debe tener un objeto[57].

---

56 *In Peri Her* I lect5 n20.

57 *CG* II c83: "adhuc. Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur, cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet".

Pero ¿cuál es el objeto natural del intelecto? Debe ser aquel objeto bajo el cual (*sub quo*) se incluye todo lo que es conocido por el intelecto, así como bajo el color se incluye todo lo que es visible *per se*. Este objeto no es otra cosa que el "ente" (*ens*). "Por tanto, nuestro intelecto conoce naturalmente el ente y aquello que le pertenece *per se* al ente como tal"; la terminología de la última parte de la conclusión evoca el modo en que Tomás en su comentario a *Metafísica*, IV, se refiere a los atributos trascendentales del ente. Que Tomás tenía en mente el libro cuarto mientras escribía este texto es claro por la continuación de su exposición, en la que establece que el conocimiento de los primeros principios se funda (*fundatur*) sobre este conocimiento natural del ente[58].

De este texto se puede sacar una conclusión que contradice la tesis escotista. El objeto formal del intelecto es el ente en cuanto ente; el alcance del intelecto humano es trascendental. Por consiguiente, no es imposible para el hombre una *scientia transcendens*. El conocimiento intelectual es necesariamente conocimiento del ente[59]. Este conocimiento es natural y por tanto común a todos los hombres. Todos los hombres participan en la potencia (*virtus*) que es el principio de este conocimiento, a saber, la luz del intelecto agente[60]. Esta luz es, como subraya Tomás en su discusión con Buenaventura, una luz natural que constituye nuestra facultad intelectual.

iv) El texto que se encuentra en *Summa contra gentiles*, II c83, es importante además por otra razón. Aparece en un capítulo que defiende la tesis de que "el alma humana comienza a existir cuando lo hace el cuerpo". Uno de los oponentes es Platón, como representante del planteamiento de que el alma preexiste. La consecuencia epistemológica de su planteamiento es que "aprender no es nada más que recordar", dado que el alma ya posee por sí misma el conocimiento de todas las verdades científicas. Contra esta posición se han propuesto varios argumentos, y el texto citado acerca del conocimiento natural del ente aparece en este contexto. El propósito de Tomás con este texto es dejar claro que nuestro intelecto sólo conoce por naturaleza los primeros principios, pero no las conclusiones. Esta inferencia podría dar la impresión de que al menos una parte del conocimiento humano es innato en el alma, y por tanto independiente de la experiencia sensible. Sin embargo, en un pasaje siguiente To-

---

58 *CG* II c83: "hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam *ens*. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut *non esse simul affirmare et negare*, et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa".

59 Cfr. *In I Sent* d38 q1 a4 ad4: "quidquid cognoscitur, cognoscitur ut ens".

60 *STh* I q79 a5 ad3.

más va un paso más allá: *incluso* nuestro conocimiento de los mismos primeros principios es causado en nosotros por las cosas sensibles[61].

El propio contexto en el que se sitúa exposición tomista sobre el objeto natural del intelecto, parece arrojar luz sobre un importante motivo en su consideración del origen de las primeras concepciones. La unión de cuerpo y alma es natural; hay dependencia por parte del conocimiento intelectual de los sentidos. Por esto, Tomás propone, con coherencia, la dependencia que el conocimiento del ente tiene de la experiencia sensible. En la más extensa exposición de qué es lo primero conocido por los seres humanos, en *De Trinitate*, q1 a3, se dice que "todo el conocimiento de nuestro intelecto deriva de los sentidos".

A partir de esto, es claro que el pensamiento trascendental de Tomás es de un tipo diferente al que sugiere el "tomismo trascendental". El conocimiento del ente no es una condición *a priori* del intelecto, no es una categoría formal en el sentido kantiano, que constituya el objeto. Según Tomás, el intelecto se dirige al ente en general (*ens in universali*), pero el intelecto creado no se refiere a él en acto. Esta relación es propia del intelecto divino, en el que todo ente preexiste original y virtualmente (*virtualiter*) como en su primera causa. La relación del intelecto humano a los inteligibles está marcada por la potencialidad[62]. Esta receptividad es subrayada por la utilización que hace Tomás del término *conceptio*, puesto que basándose en la noción de "concepción", compara el intelecto humano con una madre[63].

El complejo estudio de Tomás sobre el origen de las primeras concepciones en *De veritate*, q11 a1, es, pues, la expresión adecuada de esta consideración. La noción de "ente" es concebida inmediatamente en el momento en que el intelecto humano llega al acto, puesto que el intelecto está dirigido por naturaleza al "ente". Pero el ente es conocido siempre a través de especies abstraídas de las cosas sensibles, puesto que el acto propio del intelecto agente es abstraer lo

---

61 *CG* II c83: "praeterea. Id quod per sensum in nobis acquiritur, non infuit animae ante corpus. Sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur: nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod *totum esset maius parte*, sicut nec caecus natus aliquid percipit de coloribus. Ergo nec ipsorum principiorum cognitio affuit animae ante corpus. Multi igitur minus aliorum. Non igitur firma est Platonis ratio quod anima fuit antequam corpori uniretur".

62 *STh* I q79 a2: "intellectus enim […] habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis: et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis […] sed comparatur ad ipsa intelligibila sicut potentia ad actum".

63 *Comp Theol* c39.

inteligible de lo sensible. Los dos momentos no pueden separarse, pero deben ser distinguidos. El concepto del "ente" no se encuentra al mismo nivel que otros conceptos abstractos. Es conocido naturalmente y es en sí mismo indeterminado a cualquier modo de ser.

v) El propio Tomás indica la posición especial de las primeras concepciones con una sorprendente formulación tomada de Averroes: ellas son los "instrumentos" del intelecto agente. Los primeros principios "están relacionados con el intelecto agente como sus instrumentos, porque el intelecto hace actualmente inteligibles otras cosas por medio de estos principios"[64]. Esta comparación no está desarrollada, pero quiere significar, en primer lugar, que el "ente" es conocido antes que cualquier otra cosa, porque de otro modo, no podría ser un instrumento de la operación del intelecto; y, en segundo lugar, que todo lo demás es conocido bajo la *ratio* de ente. "Porque el ente es lo que primero cae bajo el intelecto, le atribuimos a todo lo que es aprehendido por nosotros el que sea ente"[65].

Este último punto es relevante para evaluar la crítica de Escoto a la concepción de Tomás sobre el primer objeto del intelecto humano. En efecto, Tomás establece en varios lugares que el objeto propio del intelecto es la quididad de la cosa material[66]. Pero siempre añade una condición que deja claro que esta quididad no es el objeto propio, en sentido absoluto. El primer objeto del intelecto humano "en nuestro presente estado" (*secundum praesentem statum*), no es todo ente y verdad, sino "el ente y la verdad considerados en las cosas materiales"[67]. La quididad de la cosa material es el objeto proporcionado al hombre, dadas su corporeidad y su dependencia de la experiencia sensible[68]. Tomás puede decir, asimismo (cfr. III.4), que, entre todas las ciencias, la física es la más conforme al intelecto humano, porque el modo racional de conocer, que es propio del hombre, se cumple particularmente en la ciencia natural. De esto no se deriva, sin embargo, que sea imposible para el hombre una ciencia del ente.

El objeto formal del intelecto, es decir, aquél bajo el cual es entendido todo lo que es conocido por el intelecto, es ente, como claramente está establecido en *Summa contra gentiles,* II c83. El intelecto considera su objeto *secundum communem rationem entis*. La condición de la posibilidad de esta consideración

---

64 *De An* a5; cfr. *De An* a4 ad6; *De Ver* q11 a3; *Quodl* X q7 ad2.

65 *STh* I-II q55 a4 ad1: "Id quod primo cadit in intellectu, est ens: unde unicuique apprehenso a nobis attribuimos quod sit ens". Cfr. *De Ver* q21 a4 ad4; *De Pot* q9 a7 ad8 y 9 (in contr.).

66 Ver, por ejemplo, *STh* I q84 a7: "intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens". *STh* I q85 a5; q89 a1.

67 *STh* I q87 a3 ad1.

68 Cfr. el bien documentado estudio de S. Adamczyk, *De obiecto formali intellectus nostri secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Roma, 1933 (*Analecta Gregoriana*, vol. 2).

reside en el intelecto, ya que por el intelecto un ser humano puede “hacerse todas las cosas” (*quo est omnia fieri*). La misma idea se expresa en *De veritate*, q1 a1, con el enunciado: “el alma es, en cierto sentido, todas las cosas”. A causa de su inmaterialidad, el alma humana posee una apertura trascendental. A partir de esto Tomás llega a la conclusión de que la potencialidad del intelecto no está diversificada por una diferencia en los seres, así como la potencia de ver, que considera su objeto bajo la *ratio* de color, no está diversificada por la diferencia entre blanco y negro[69]. El hombre no tiene facultades separadas para el conocimiento de lo necesario y el conocimiento de lo contingente, puesto que el intelecto considera a cada uno según la misma *ratio* de su objeto, a saber, *secundum rationem entis et veri*[70]. En el capítulo III encontrábamos que hay una correspondencia entre el objeto propio del intelecto y el sujeto de la metafísica, puesto que ambos conciernen al ente en general (III.4). La tesis escotista de que la concepción de Tomás excluye una *scientia transcendens* carece de razón.

4. La “ratio” del ente: la actualidad

¿Qué es el ente? Es la primera concepción del intelecto. Ahora bien, desde el comienzo del pensamiento griego los filósofos se han esforzado por entender el ente. Aristóteles llegó a decir que “la cuestión se ha planteado antes y ahora, y siempre nos desconcierta”[71]. De los textos básicos sobre los trascendentales, sólo en *De veritate*, q1 a1, indica Tomás brevemente la *ratio* de “ente”: *ens sumitur ab actu essendi*. Algo se denomina “ente” por el acto de ser. En el mismo texto, en respuesta a una objeción que cita un axioma del *De hebdomadibus* de Boecio, “ser (*esse*) y lo que es (*quod est*) son diversos”, se formula explícitamente la *ratio* de ente. La explicación que da Tomás del axioma es que el acto de ser (*esse*) se distingue de aquello a lo que el acto pertenece. “La *ratio entis*, sin embargo, deriva del acto de ser, no de aquello a lo que pertenece el acto de ser”[72].

Uno de los enunciados en primera persona, relativamente poco frecuentes en Tomás, concierne a su modo de entender el ser. “Lo que yo llamo *esse* es lo más perfecto de todo”. Su argumento es que el acto es siempre más perfecto que la

---

69 *STh* I q79 a7.

70 *STh* I q79 a9 ad3: “nec tamen est simpliciter dicendum quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia: quia utraque cognoscit secundum eandem rationem obiecti, scilicet secundum rationem entis et veri”.

71 Aristóteles, *Metaphysica,* VII, c. 1, 1028b 2-4.

72 *De Ver* q1 a1 ad3 (in contr.).

potencia. Ahora bien, se entiende que existe realmente cualquier forma, como la humanidad o el fuego, sólo por el hecho de que está unida al ser. "Es evidente, pues, que lo que yo llamo *esse* es la actualidad de todos los actos, y por esta razón es la perfección de todas las perfecciones"[73]. La característica distintiva del modo de comprender el ente por parte de Tomás, es la noción de "actualidad". A este respecto, según considera el propio Tomás, su postura difiere de Aristóteles, que concebía el "ente" como la esencia de algo[74].

El modo de entender el ente como actualidad, propio de Tomás, también distingue su pensamiento, fundamentalmente, de otra concepción metafísica que surgió a partir del "segundo comienzo de la metafísica", la *scientia transcendens* de Duns Escoto. También para Escoto, "ente" es lo primero conocido, el término último en la resolución de nuestros conceptos. Escoto concibe asimismo "el ente" en relación a su "ser". Sin embargo, entiende el ente, no desde su actualidad, sino desde su posibilidad lógica. "Ente" y "posible" son intercambiables para él, puesto que "la nada es un ente, cuya *ratio* incluye una contradicción" (*In Metaphysicorum*, IX c2 n3). La *ratio* del ente que es característica de Escoto se basa en el principio de contradicción: "el ser es aquello que no repugna ser" (*ens, hoc est, cui non repugnat esse*)[75]. Tomás discute igualmente la relación entre el concepto de ente y el principio de contradicción, pero considera el concepto de ente como el fundamento del primer principio del pensamiento teórico. La diferencia entre el pensamiento trascendental de Tomás y el de Escoto se remonta aparentemente a un diverso modo de entender el ente, y por ello es crucial clarificar el momento central del concepto tomista.

El comentario de Tomás a la proposición recién citada del *De hebdomadibus* de Boecio proporciona una pista para esta clarificación. Como veíamos antes (III.7), Tomás lee este tratado desde la perspectiva de los trascendentales (*maxime communia*). Las "concepciones comunes del alma" de Boecio, o axiomas, tienen un orden determinado, ya que se relacionan sucesivamente con el "ente", la "unidad" y el "bien". El segundo axioma es "ser y lo que es son diversos"

---

[73] *De Pot* q7 a2 ad9: "hoc quod dico *esse* est inter omnia perfectissimun: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet *esse,* efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum".

[74] *In III Sent* d8 a5 ad2: "philosophus non accipit *esse* secundum quod dicitur actus entis […] sed *accipit esse pro quidditate vel ratione quam significat definitio*".

[75] Duns Escoto, *Ordinatio,* IV, d8 q1 n2 (ed. Vivès, XVII, 7b). Cfr. L. Honnefelder, *Scientia transcendens,* pp. 3-56.

(*diversum est esse, et id quod est*)[76]. Tomás comienza su comentario con una importante observación. La diversidad afirmada por el axioma tiene naturaleza semántica: no se refiere a las cosas, sino a los significados (*rationes seu intentiones*) de los términos *esse* y *ens*. Sólo después, en conexión con los axiomas que se refieren a la "unidad", aplicará Boecio esta diversidad a las cosas. Pero ¿qué se quiere decir con la diversidad de *rationes*? Tomás compara la diversidad entre los significados de *esse* y de aquello que es o ente (*ens*) con la diferencia entre los significados del infinitivo "correr" (*currere*) y el sujeto "que corre" (*currens*). La diversidad de significados es una diferencia en los modos de significar. *Esse* y "correr" significan *in abstracto*, pero *ens* y "el que corre" *in concreto*[77].

La diversidad semántica entre *esse* y *ens* es clarificada, según la lectura de Tomás, por la elucidación de Boecio del segundo axioma: "el ser mismo todavía no es, pero lo que es, es y existe cuando recibe la forma del ser (*Ipsum enim esse nondum est, at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit*). "Ser" no significa algo que es, pues abstrae el sujeto del ser (*subiectum essendi*) y significa el acto como tal, indeterminadamente. Por tanto, no podemos decir que "ser" "sea", como tampoco podemos decir que "correr" corra. Sin embargo *ens* "es", en cuanto participa en el acto del ser. El cambio de terminología en el comentario es notable: donde Boecio dice "recibe la forma del ser", Tomás glosa como "participa en el acto del ser". *Ens*, como "el que corre", significa el acto en cuanto concretado en un sujeto que lo tiene. Ahora bien, Boecio establece no sólo que *ens* "es", sino también que "subsiste". Sin embargo, ¿esta afirmación no se aplica sólo a las sustancias? Tomás nos recuerda que "ente" es un término análogo cuyo significado central es "sustancia", que es *per se* y en sentido propio[78].

Este comentario arroja luz sobre el modo en que Tomás entiende el ente. El ente (*ens*), si bien es lo más general, se dice "concretamente"; significa la concreción de sujeto y acto[79]. Esto explica por qué la *ratio* de ente tiene cierta complejidad; significa "lo que tiene ser". En vista de la diversidad de significado entre *esse* y *ens*, no es irrelevante que en la filosofía de Tomás la primera concepción del intelecto sea "ente" (*ens*), no *esse*. En los estudios comparativos de las posturas que tienen Tomás y Heidegger sobre el ser, hay una tendencia a

---

76 Cfr. R. McInerny, *Boethius and Aquinas*, Washington, 1990, pp. 161-198, para un examen de las interpretaciones de este axioma.

77 *In de Hebd* lect2.

78 *In deHebd* lect2.

79 *In deHebd* lect2: "sed id quod est sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur".

ignorar esta diferencia[80]. Pero lo primero conocido es el concreto “lo que es”, no “ser”.

Que la primera concepción del intelecto concierna a un *concretum* es claro también por la exposición de Tomás acerca del tipo de predicación en que se dice un término concreto de uno abstracto (*praedicatto concreti de abstracto*). Las raíces históricas de esta exposición residen en una cuestión de la *Summa de bono* de Felipe el Canciller, que trata de la predicación “la bondad es buena”[81]. ¿Es correcta tal predicación? No parece serlo, puesto que no decimos que “la blancura sea blanca”, ni que “el calor sea cálido”. Sin embargo, afirma Tomás, debemos distinguir aquí entre formas especiales y formas generales (*formae generales*). En el caso de las últimas, es posible predicar un término concreto de uno abstracto. Podemos decir “la esencia es ente”, “la bondad es ente”, o “la blancura es ente”. La razón es que ente es lo primero que cae al intelecto. Todo lo que aprehendemos lo aprehendemos, por tanto, como “ente”, y en consecuencia, como “único”, “verdadero” y “bueno”, ya que estos términos son convertibles con el ente. Por esto, “ente” y los otros tres *concreta* pueden ser predicados de los *abstracta*. Esto no se mantiene sin embargo para las formas especiales, puesto que éstas no son trascendentales: ellas “no siguen inseparablemente (*concomitantur inseparabiliter*) a la *ratio* de ente”. No lo aprendemos todo bajo el aspecto de “blanco”, de modo que no estamos obligados a decir “la blancura es blanca”[82].

---

80 Ver por ejemplo, J. B. Lotz, “Aletheia und Orthotes, Versuch einer Deutung im Lichte der Scholastik”, *Philosophisches Jahrbuch*, 1959 (68), p. 265.

81 Felipe el Canciller, *Summa de bono*, q. 9 (ed. Wicki, p. 30): “De hac predicatione: bonitas est bona”.

82 *De Ver* q21 a4 ad4: “aliter se habet in formis generalibus et aliter in formis specialibus. In formis enim specialibus non recipitur praedicatio concreti de abstracto, ut dicatur albedo est alba, vel calor est calidus […]. Sed in formis generalibus huiusmodi praedicatio recipitur: dicimus enim quod essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una, et sic de aliis. Cuius ratio est quia illud quod primo cadit in apprehensione intellectus est ens, unde oportet quod cuicumque apprehenso per intellectum intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo cum apprehendit essentiam alicuius entis, dicit illam essentiam esse ens; et similiter unamquamque formam generalem vel specialem, ut bonitas est ens, albedo est ens, et sic de aliis. Et quia quaedam sunt quae concomitantur rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum et huiusmodi, oportet quod haec de quolibet apprehenso praedicentur eadem ratione quae ens; unde dicimus essentia est una et bona, et similiter dicimus unitas est una et bona, et ita de bonitate et albedine et qualibet forma generali vel speciali. Sed album, quia est speciale, non concomitatur inseparabiliter rationem entis; unde potest apprehendi forma albedinis sine hoc quod attribuatur ei esse album, unde non cogimur dicere albedo est alba”; *De Pot* q9 a7 ad8 y ad9 (in contr.): “de quolibet eorum praedicetur, ens, et alia tria concreta”; *STh* I q55 a4 ad1.

Esse se dice *in abstracto*. Significa el acto de ser como tal; en consecuencia, Tomás también utiliza el término abstracto *actualitas* para lo mismo. Dábamos cuenta del cambio en este comentario de "forma" por "acto" de ser, pero la exposición de Tomás no proporciona ninguna pista más para entender su noción de "actualidad". Lo destacable, sin embargo, es su acercamiento semántico a los axiomas de Boecio: su explicación se basa en los diferentes modos de significar que tienen el sujeto concreto y el infinitivo. Dado este acercamiento, resulta apropiado tomar en consideración otro texto que trata del verbo "ser". Se encuentra en el comentario de Tomás al *Perihermeneias,* I, 3[83].

Al final del capítulo tercero, Aristóteles afirma que un verbo por sí mismo no significa aún si una cosa es o no, puesto que el verbo no es un signo del ser o no-ser de una cosa. Señala que ni siquiera el verbo "ser" es diferente a este respecto de otros verbos. Un texto que ha presentado gran dificultad a sus comentadores dice:

> "Ni siquiera es ése el caso cuando dices solamente 'es', ya que por sí mismo es 'nada', pero cosignifica alguna composición que no puede ser entendida sin los elementos que la componen" (16b 22-25)[84].

Observa Tomás en su comentario que el texto griego tiene aquí la palabra "ente" (*to on*) en lugar de "es", y hace observaciones sobre ambas lecturas. Su explicación de la primera lectura ("ente") fue presentada en el epígrafe anterior en el que nos oponíamos a la opinión del "tomismo existencial" según la cual el concepto de *ens* implica un juicio. Volvemos ahora a su explicación de la segunda lectura.

Tomás está intrigado por el hecho de que Aristóteles hable de la "cosignificación" de "es", que consiste en su función como cópula. Sin embargo "cosignificación" presupone un significado primario. ¿Cuál es el significado principal de "es", del que depende la "cosignificación"? Su respuesta es:

> "[El verbo 'es'] significa principalmente aquello que cae bajo el intelecto a modo de actualidad en sentido absoluto; ya que 'es', absolutamente hablando, significa ser en acto, y por tanto significa a la manera del verbo. Sin embargo, la actualidad que el verbo 'es' significa principalmente, es por lo general la actualidad de toda forma o acto, sea sustancial o accidental. Por

---

[83] Cfr. A. Zimmermann, "'Ipsum enim [est] nihil est' (Aristoteles, *Periherm.* I, c. 3). Thomas von Aquin über die Bedeutung der Kopula", en A. Zimmermann (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter* (*Miscellanea Mediaevalia* 8), Berlin y New York, 1971, pp. 282-295.

[84] En el texto latino que Tomás comenta se lee: "nec si hoc ipsum 'est' purum dixeris: ipse quidem nihil est. Consignificat autem quandam compositionem quam sine compositis non est intelligere". Ver *In Peri Her* I lect5.

tanto, cuando queremos significar que cualquier forma o acto es actualmente en algún sujeto, lo hacemos por medio del verbo ‘es’ […]; y por esta razón el verbo ‘es’, en consecuencia, significa una composición”[85].

Este texto es central para captar cómo entiende Tomás el ser. El significado primario de “es” –declara– es “ser en acto”, y a partir de esto llega a la conclusión de que “por tanto, significa a la manera del verbo”. Esta conclusión indica las consideraciones que guían la línea de pensamiento de Tomás.

El verbo es el tema central del capítulo tercero del *Perihermeneias*. Lo propio del verbo es significar al modo de una acción o pasión[86]. El verbo “ser”, pues, debe expresar alguna actividad. Sin embargo Tomás ve una diferencia fundamental entre “ser” y los demás verbos. Los demás verbos, como “correr”, significan acciones accidentales. “Esse”, por el contrario, no es un acto secundario, sino el primario[87]. Es la condición previa de todo acto, la actualidad de toda forma o acto. *Esse* es la actualidad de todas las cosas, “ya que está relacionado con toda cosa en cuanto acto. Nada tiene actualidad, excepto en cuanto que *es*”[88]. Desde su significado principal de “es” debe ser entendida su función copulativa. Porque la actualidad es siempre la actualidad de una forma, utilizamos “es” uniendo sujeto y predicado para significar que una forma es actualmente en un sujeto.

El significado ontológico de la diversidad entre *ens* y *esse* se pone de manifiesto en la continuación del comentario de Tomás al *De hebdomadibus* de Boecio. Mientras –según su lectura–, el segundo axioma expresa las diferencias semánticas, la diversidad “se aplica a las cosas” en los axiomas que conciernen a “la unidad”. Estos axiomas son: (VII) “En una cosa simple su *esse* y *aquello que es* son uno”; (VIII) “En todo compuesto, *ser* y *aquello que es* son

---

85 *In Peri Her* I lect5: “significat enim id quod primo cadit in intellectu per modum actualitatis absolute; nam ‘est’ simpliciter dictum significat esse actu, et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum ‘est’, est communiter actualis omnis formae vel actus, substancialis vel accidentalis, inde est quod, cum volumus significare quamcunque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, signficamus illud per hoc verbum ‘est’ […]; et ideo ex consequenti hoc verbun ‘est’ significat compositionem”.

86 *In Peri Her* I lect5: “propium autem verbi est ut significet actionem”; “est enim proprium verbi significare aliquid per modum actionis vel passionis”.

87 Cfr. *STh* I q54 a1: “Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae”.

88 *STh* I q4 a1 ad3: “ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum”.

diferentes”[89]. El primer principio de las cosas está marcado por la identidad y la simplicidad. Todas las demás cosas son compuestas en el sentido de que hay una diferencia real entre su “ser” y “aquello que es”. Incluso una forma subsistente, aunque no compuesta de materia y forma, no posee simplicidad completa. No es su ser (*esse*), sino que lo tiene, porque cada forma es determinante (*determinativa*) del ser. La forma determina una cosa a un modo específico de ser, y no es el ser en general (*ipsum esse commune*)[90].

Encontrábamos estas formulaciones anteriormente, en el esbozo que hacía Tomás de la historia de la filosofía (III.8). La segunda fase está caracterizada por el modo “formal” de pensamiento, pero Tomás insiste en que esta fase no puede ser la última. En la segunda fase, el ente está considerado bajo un aspecto particular, porque la forma determina una cosa a un modo especial de ser. Sólo en la tercera fase, en la que el ente se considera como ente, cada cosa “se resuelve en aquello que es y su ser (*esse*)”. Tomás formula la resolución metafísica de las cosas en la terminología boeciana de la diversidad real. Las cosas reciben su *esse* de la causa universal del ser; son creadas. Desde una perspectiva trascendental, la creación es la causalidad que se extiende al ente en general. Desde este punto de vista Tomás interpreta la proposición cuarta del *Liber de causis*, “la primera de las cosas creadas es el ser (*esse*)”. La tesis no quiere decir con *esse* una cosa subsistente, sino el aspecto propio del objeto de la creación. “Por ello, algo es llamado creado porque es un ente (*ens*), no porque sea este ente (*hoc ens*)”[91].

La postura de que el *esse* de las cosas tiene un origen externo fue común a Tomás y Avicena. Sin embargo, el filósofo árabe llega, a partir del carácter creado del ser, a una conclusión que afecta profundamente a su modo de entender el ente. Porque “todo aquello que algo tiene, no por sí mismo, sino de otro, está fuera (*praeter*) de su esencia”, concluye que el *esse* de toda cosa creada está fuera de su esencia[92]. El ser es añadido a la quididad de una cosa al modo de un accidente, es “concomitante” a la cosa[93].

---

89 *In de Hebd* lect2: “hic ostendit quomodo applicetur ad res”. Para un análisis de estos axiomas, ver R. McInerny, *Boethius and Aquinas*, pp. 211-216.

90 *In de Hebd* lect2.

91 *STh* I q45 a4 ad1.

92 *De Ver* q8 a8: “omne autem quod aliquid non habet a se ipso sed ab altero, est ei praeter essentiam suam; et per hunc modum probat Avicenna quod esse cuiuslibet rei praeter primum ens est aliquid praeter essentiam ipsius quia omnia ab alio esse habent”.

93 Avicena, *Liber de philosophia prima*, I, 5 (ed. Van Riet, p. 36): “intellectus de ente comitabitur illam”. Para la doctrina de Avicena, ver G. Verbeke, “Introduction doctrinale”, en Avicena, *Liber de philosophia prima*, pp. 62*-80*. Cfr. L. de Raeymaeker, “L’être selon

Tomás reconoce también una diversidad real en las cosas; incluso acepta en algunos textos, por ejemplo en *Quodlibet*, II, q2 a1, que el "ser" (*esse*) es un accidente, cuando "accidente" se tome en el sentido amplio de "todo lo que esté fuera (*praeter*) de la esencia de una cosa". Pero niega que el ser sea un accidente en el sentido propio de la palabra, es decir, un accidente categorial. El ser es llamado "accidente", no porque pertenezca al género accidente, sino en virtud de una cierta similitud con él: no forma parte de la esencia de una cosa[94]. Para Tomás, hay una profunda diferencia entre los dos sentidos de accidente, señalada en el mismo *Quodlibet*. El ser (*esse*) es un accidente, no como algo relacionado accidentalmente con una sustancia, sino como la "actualidad" de cualquier sustancia[95]. Aquí se pone de manifiesto un aspecto nuevo de la noción de "actualidad". Tomás concibe el ser en un sentido que es intencionadamente crítico respecto a la comprensión aviceniana de ser.

La postura de Tomás de la composición de esencia y *esse* en todas las cosas creadas tiene dos características. La primera se corresponde con la posición de Avicena: en una cosa compuesta, el ser no puede ser causado por su principios esenciales, puesto que ninguna cosa es la causa esencial de su propio ser. Es causado por otro (*causatum ab alio*). La segunda característica marca la diferencia respecto a Avicena: el ser es la actualidad de toda forma[96]. En otras palabras, es el acto de "aquello que es", el principio interno del *ens* concreto.

Tomás está en desacuerdo con Avicena especialmente en los textos en que trata de los trascendentales, ya que el modo de Avicena de entender el ser tiene consecuencias de gran alcance para la teoría de los *communia*. El texto más importante es el comentario de Tomás a *Metafísica*, IV, 2, un texto en el que se plantea una cuestión central de la *scientia communis*: la cuestión que concierne a los accidentes *per se* del ente (cfr. III.6). Una función crucial en la exposición la desempeña la noción "cosa" (*res*), que no se encuentra en Aristóteles, pero que es una de las nociones primarias nombradas por Avicena en su *Metafísica*.

Avicenne et selon S. Thomas d'Aquin", en *Avicenna Commemoration Volume*, Calcuta, 1956, pp. 119-131.

[94] *De Pot* q5 a4 ad3: "*esse* non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiae (est enim actus essentiae), sed per quamdam similitudinem: quia non est pars essentiae, sicut nec accidens". Cfr. *Quodl* XII q5 a1. Ver J. Owens, "The Accidental and Essential Character of Being in the Doctrine of St. Thomas Aquinas", en J. R. Catan (ed.), *St. Thomas Aquinas on the Existence of God, Collected Papers of Joseph Owens*, Albany N .Y., 1980, pp. 52-96.

[95] *Quodl* II q2 a1 ad2: "esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae".

La visión de Tomás de la relación entre los trascendentales "ente" (*ens*) y "cosa" es esencial para su crítica a Avicena.

5. "Ente" y "cosa"

Bajo la influencia del filósofo árabe, en el siglo XIII el término popular *res* adquirió un sentido filosófico específico[97]. "Cosa" es introducida por Tomás en su comentario a *Metafísica*, IV, como una propiedad trascendental en relación con el primer argumento de Aristóteles para la convertibilidad de "ente" y "unidad". Este argumento es que "un hombre" (*unus homo*), "ser hombre" (*ens homo*) y "hombre" son la misma cosa, y no se expresa nada diferente repitiendo los términos (1003b 26ss.). Tomás está, obviamente, extrañado por el hecho de que Aristóteles en su argumento hable no sólo de "ente" y "unidad", sino también de "hombre". Y procede a darle a este último concepto un rasgo trascendental por medio de la noción de "cosa":

> "Debería advertirse que el nombre 'hombre' se impone desde la quididad o naturaleza del hombre, y el nombre "cosa" (*res*) sólo desde la quididad; pero el nombre 'ente' (*ens*) es impuesto desde el acto de ser, y el nombre 'uno' (*unum*) desde el orden o la indivisión, puesto que es uno el ser indiviso. Es lo mismo que tenga una esencia y una quididad por razón de aquella esencia, y que sea indiviso en sí mismo. Por tanto, estos tres –*res*, *ens* y *unum*– significan absolutamente lo mismo pero según diversos conceptos (*rationes*)"[98].

Tomás introduce una diferencia conceptual entre "cosa" y "ente" que no tiene sentido en la metafísica de Aristóteles. La *ratio* de *res* está tomada de la esencia o quididad; la *ratio* de *ens* del acto de ser. Sin embargo, no significan algo que sea diferente en la realidad; significan el mismo *concretum*, que es *res*

---

96 Para estas dos características, ver *STh* I q3 a4: "oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio […]. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam".

97 Cfr. J. Hamesse, "Res' chez les auteurs philosophiques des 12e et 13e siècles ou le passage de la neutralité à la spécificité", en M. Fattori y M. Bianchi (eds.), *Res. IIIº Colloquio Internationale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, 1982, pp. 91-104.

98 *In Met* IV lect2 n553: "sciendum est enim quod hoc nomen Homo, imponitur a quidditate, sive a natura hominis; et hoc nomen Res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen Ens, imponitur ab actu essendi: et hoc nomen Unum ab ordine vel indivisione. Est enim unum ens indivisum. Idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum. Unde ista tria res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes".

cuando es considerado desde su esencia o "realidad", y *ens* cuando es considerado desde su *esse* o "actualidad". Tomás basa la diferencia conceptual entre *ens* y *res* en una diversidad real en la estructura de lo que es. En todas las cosas deben considerarse dos aspectos, a saber, su quididad y su ser (*esse*). El nombre *res* deriva del primer componente, el nombre *ens* del segundo. Tomás atribuye la distinción a Avicena, no sólo en la derivación de los trascendentales que hace en *De veritate,* q1 a1, sino también en otros textos[99]. En realidad, sin embargo, esta atribución oscurece la diferencia fundamental entre los dos pensadores.

En el estudio de Avicena de las nociones comunes y sus diferencias, "cosa" es el punto de partida y tiene un lugar central. Significa la "naturaleza determinada" (*certitudo*) por medio de la cual una cosa es lo que es. El término tiene primariamente un sentido ontológico, como queda claro en los ejemplos de Avicena. Por tanto, la *certitudo* de un triángulo es aquello por lo que es un triángulo, la de la blancura aquello por lo que es blanca. El sentido aviceniano de *certitudo* expresa la tradición griega de la inteligibilidad, que se centra en la esencia de una cosa, lo obtenido cuando se pregunta de algo qué es. *Res* significa el "qué" o la quididad de una cosa, que Avicena también describe como "su ser propio" (*esse proprium*). La quididad propia de cada cosa es distinta (*praeter*) del *esse,* aunque el concepto de *ens* no pueda separarse del concepto de *res.* Más bien, siempre es concomitante con él, "ya que la cosa tiene ser: o bien en lo singular, o bien en la estimación y el intelecto"[100]. Para Avicena "cosa" es el trascendental primario; su problema es cómo las otras nociones comunes, como "ente", pueden añadirle algo.

Parece que esta interpretación está justificada por el tratamiento que Tomás hace de Avicena en su comentario a *Metafísica,* IV, lect2. Observa que según el filósofo árabe, el nombre *ens* no significa la sustancia de una cosa sino algo añadido a ella, y procede a explicar las razones por las que Avicena llega a esta consideración. De su teoría de la creación se deriva que toda criatura tiene ser (*esse*) a partir de otro, y que el ser de una cosa es, por tanto, diferente de su sustancia o esencia. Ahora bien, el nombre *ens* significa "ser" (*esse*) y por tanto parece significar algo añadido a la esencia[101]. Pero a juicio de Tomás esta afirmación es incorrecta. Su argumento es:

> "Incluso aunque el *esse* de una cosa sea diferente de su esencia, no debe entenderse que sea algo añadido a modo de accidente, sino como algo constituido, por así decir, por los principios de la esencia. Por tanto el nombre *ens*,

---

99 Ver *In I Sent* d8 q1 a1; d25 q1 a4: "secundum Avicennam […] hoc nomen 'ens' et 'res' differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse ipsius".

100 Avicena, *Liber de scientia divina,* I, 5 (ed. Van Riet, pp. 34-36).

101 *In Met* IV lect2 n556.

que se impone (para significar) desde el *esse* mismo, significa la misma cosa que el nombre impuesto desde la esencia”[102].

El argumento de Tomás no sólo ha sido criticado por los estudiosos modernos[103]; también fue considerado contradictorio por sus propios contemporáneos. Siger de Brabante encontró la posición de Tomás ininteligible (*non intelligo*). Decir que el ser no es la esencia, pero que está constituido por los principios de la esencia, es afirmar y negar la misma cosa[104].

La formulación del argumento de Tomás seguramente no es tan clara como se podría desear. Así, parece utilizar el término “esencia” *in abstracto*, es decir, como principio, cuando afirma la diversidad real entre *esse* y esencia; e *in concreto*, es decir, como sustancia, cuando afirma que el ser se constituye por los principios de la esencia. Sin embargo, no puede haber duda acerca de la intención y del significado de su argumento. Las críticas de Tomás no toman suficientemente en cuenta el fondo aviceniano de la exposición. El problema de Avicena es cómo los términos comunes “ente” y “unidad” pueden añadir algo al trascendental primario, “cosa”; y su solución es que añaden una naturaleza real a “cosa” a modo de accidente.

Tomás quiere dejar claro, en primer lugar, que los *communia* no son accidentes. Adopta la misma estrategia cuando menciona a Avicena en su comentario a *Metafísica*, X. En este texto, que también trata del “ente” y la “unidad”, Tomás compara los *communia* y los accidentes. Existe una similitud entre ellos, porque ninguno de los dos significa algo que subsiste. Sin embargo, la diferencia es que los *communia* significan la naturaleza de aquello de lo que ellos se dicen, mientras que los accidentes significan alguna naturaleza añadida sobre las cosas de las que ellos se predican. Esta diferencia fue ignorada por Avicena cuando planteaba la “unidad” y el “ser” como predicados accidentales[105].

¿Cómo puede mostrar Tomás ahora que *ens* significa la misma realidad que la significada por el nombre impuesto desde la esencia, es decir, por *res*? La respuesta a ello es que Tomás adopta la perspectiva aviceniana de la primacía

---

102 *In Met* IV lect2 n558: “esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia”.

103 Cfr. K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, p. 75.

104 Sigerio de Brabante, *In Metaph*., Introduc., q. 7 (ed. Dunphy, p. 45).

105 *In Met* lect3 n1980: “in hoc enim differunt communia ab accidentibus, quamvis utrisque sit commune non esse hoc aliquid: quia communia significant ipsam naturam suppositorum, non autem accidentia, sed aliquam naturam additam”; n1981: “hoc autem non considerans *Avicenna* posuit quod unum et ens sunt praedicata accidentalia, et quod significant naturam additam supra ea de quibus dicuntur”.

de la esencia, de un modo que no es incompatible con su propia visión. El ser es recibido y determinado por la esencia y está, en este sentido, constituido por ella. En el *De ente et essentia*, Tomás describe la *essentia* como aquello por lo que y en lo que *ens* tiene ser[106]. Las cosas adquieren ser a través de sus naturalezas. En consecuencia, *ens* no significa otra naturaleza, sino "cosa".

Con esto, no obstante, no se ha dicho todavía lo más esencial. *Esse*, del que se toma el nombre *ens*, es la actualidad misma de toda esencia o naturaleza y por tanto, el principio interno por el que una naturaleza es. La noción de actualidad clarifica el hecho de que la teoría de los trascendentales tomista tiene una base diferente de la teoría de las nociones comunes mantenida por Avicena. "Ente", y no "cosa", es el primer trascendental, y esta primacía domina su teoría. El problema para Tomás es cómo pueden los demás trascendentales añadir algo a ente.

¿Realmente tiene "cosa" un carácter trascendental según Tomás?[107]. Él declara explícitamente en dos lugares que "cosa" forma parte de los trascendentales (*res est de transcendentibus*)[108]. Sin embargo, varios autores, desde Suárez hasta hoy, han negado que *res* sea un trascendental separado, porque es sinónimo de *ens*[109]. Esta sinonimia es rechazada, no obstante, por Tomás. Como vimos en su comentario a *Metafísica,* IV, aplica el modelo semántico de *nomen-ratio-res* a "ente" y "cosa": significan la misma realidad pero según diferentes *rationes*. *Ens* y *res* no son sinónimos.

Tomás distingue dos sentidos de "cosa". El significado primero y primario es ontológico: es llamado *res* aquello que tiene un ser determinado y firme (*esse ratum et firmum*) en la naturaleza. Este significado, como se sugiere, deriva del latín *ratus*, "determinado", "firme", "válido". Según este significado, *res* significa lo que tiene una naturaleza o esencia, la "certeza" aviceniana. El segundo significado es cognoscitivo. Porque una cosa es cognoscible por su esencia, el nombre *res* se extiende a todo lo que sea apto para ser conocido. Tomás deriva etimológicamente este significado del verbo *reor, reris*, "pensar" u "opinar". Según este modo, *res* puede significar cosas que no tienen un ser estable en la

---

[106] *De Ent et Es* c1: "sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse".

[107] Sobre *res* como trascendental, ver S. Ducharme, "Note sur le transcendental 'res' selon Saint Thomas", *Revue de l'Université d'Ottawa,* 1940 (10), sección especial pp. 85*-99*; J. Van de Wiele, "'Res' en 'ding'. Bijdrage tot een vergelijkende studie van de zijnsopvatting in het Thomisme en bij Heidegger", *Tijdschrift voor Filosofie,* 1962 (24), pp. 427-506. Cfr. L. Oeing-Hanhoff, "'Res' comme concept transcendental et sur-transcendental", en *Res, IIIº Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo,* Roma, 1982, pp. 285-296.

[108] *In I Sent*, d2 q1 a5 ad2; *STh* I q39 a3 ad3.

[109] Cfr. J. A. Wallace, "Thing", en *The New Catholic Encyclopedia,* XIV, San Francisco y Toronto, 1967, pp. 91-92.

naturaleza, tales como las negaciones y las privaciones[110]. El segundo modo es más general que el primero, el modo trascendental; sin embargo, Tomás insiste en que la extensión del segundo significado de "cosa" no es mayor que la de "ente", puesto que una "cosa de razón" (*res rationis*) es al mismo tiempo un "ente de razón" (*ens rationis*).

Que todo ente sea cosa implica, por un lado, que es fijo y estable por medio de su esencia y, por otro, que por ello somos capaces de "pensar" la cosa, ya que es cognoscible por medio de su esencia. A partir de esto se ha llegado a la conclusión de que, para Tomás, el trascendental "cosa" es decisivo para la inteligibilidad del ente[111]. Pero esta interpretación es más aviceniana que tomista. Para Tomás, *ens* es lo "primero inteligible", porque una cosa sólo es cognoscible cuando es en acto. *Ens* no significa, sin embargo, ningún modo determinado de ser. Por lo tanto, preguntaremos después qué es y lo consideraremos como *res*.

La convertibilidad de ente y cosa desempeña una función propia en la exposición sobre el estatuto ontológico del mal. Se utiliza como un argumento contra el carácter meramente privativo del mal. Ya que es un hecho innegable que existe el mal en el mundo, el mal es una cosa y una naturaleza, puesto que ente y cosa son convertibles. En su respuesta, Tomás no señala el doble significado de *res*, sino el de *ens*: "Se dice ente en dos sentidos" (cfr. epígrafe VI.2). Según el primero, significa la entidad de una cosa; según el segundo, la verdad de una proposición. Sólo en el último sentido, cuando el intelecto afirma "el mal es" puede considerarse algo que es en sí mismo una privación, como un ente. Tomás explica que "ente" es convertible con "cosa", en cuanto que "ente" significa la entidad de una cosa, dividida por las diez categorías[112]. Es reseñable que las categorías, las primeras contracciones del ente, se relacionan con el ente en el sentido de "cosa", es decir, con el ente en su aspecto quiditativo[113]. Desde una perspectiva trascendental, la teoría aristotélica de las categorías debe ser vista, pues, como una metafísica que concibe "lo que es" en cuanto *res*.

---

[110] *In II Sent* d37 q1 a1. Cfr. *In I Sent* d25 q1 a4. Una distinción similar se encuentra en Buenaventura, *In II Sent* d37, dub. 1 (*Opera Omnia,* II, p. 876).

[111] J. Van de Wiele, "Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas", *Revue philosophique de Louvain,* 1954 (52), pp. 557-558.

[112] *STh* I q48 a2 ad2: "ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta: et sic convertitur cum re". Cfr. *CG* III c8 y c9.

[113] Cfr. *Quodl* II q2 a1: "sed verum est quod hoc nomen *ens*, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera". *In Met* IX lect1 n1769: "ens dividitur *uno modo* secundum quod dicitur quid, scilicet substantia, aut quantitas, aut qualitas, quod est dividere ens per decem praedicamenta".

La peculiaridad de "cosa" consiste en que es el único "trascendental" basado en un elemento del concepto complejo de ente. *Ens* no es sino "lo que es" (*quod est*). "Parece, pues, significar tanto una cosa (*rem*) por la expresión *quod* como *esse* por la expresión *est*"[114]. Esta complejidad hace comprensible que el pensamiento trascendental dé lugar a varias opciones. Lo cual se pone de manifiesto cuando comparamos la teoría de Tomás con la de un pensador de la siguiente generación, Enrique de Gante (†1293)[115].

La noción aviceniana de *res* y la distinción entre los dos modos de "cosa" –cosa según la opinión y la cosa que tiene un ser firme–, constituyen el punto de partida de Enrique. Para él, el concepto primero y más general es *res* en el sentido de *reor*, *reris*. Es común tanto como para un concepto vano, es decir, el concepto de una cosa ficticia, como una quimera, como para un concepto verdadero, es decir, el concepto de una cosa verdadera, como es el de la naturaleza y esencia de algo capaz de existir actualmente en el mundo exterior. *Res* en este último sentido deriva de *ratitudo* y significa lo que Avicena denomina la *certitudo* de algo[116]. Enrique identifica *ens* con el segundo modo de *res*. *Ens* es lo que tiene un ser quiditativo (*esse quidditatium*), aquello que está determinado por la *ratitudo*, ya que las expresiones "ser quiditativo" y "ser firme" son convertibles[117]. En esta identificación se hace evidente una nueva ontología: "ente" se entiende, no desde su "actualidad", sino desde su "realidad" esencial.

La teoría de Enrique tuvo una gran influencia sobre Duns Escoto. Y da razón de la diferencia –indicada en el epígrafe IV.4–, que hay entre el pensamiento trascendental de Tomás y el de Escoto. La metafísica es posible en una pluralidad de formas. En la *scientia transcendens* de Escoto, el ente se entiende desde el punto de vista de su "realidad", que él llama la "firmeza" (*ratitudo*) de algo. En la metafísica de Tomás el acto de ser es determinante para el concepto de *ens*, ya que el ente sólo se entiende como ente por su "actualidad".

---

114 *In Peri Her* I lect5.

115 Cfr. J. A. Aertsen, "Transcendental Thought in Henry of Ghent", en *Henry of Ghent. Studies in Commemoration of the 700th Anniversary of His Death (1293)*, Louvain, 1995.

116 Enrique de Gante, *Quodlibet*, V, q. 2 (ed. Paris, 1518, repr. Lovaina, 1961, 154rD); VII, q. 1 y q. 2 (ed. G. A. Wilson, en *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. XI, Lovaina, 1991, pp. 26-28).

117 Enrique de Gante, *Summa quaestionum ordinarium*, 34.2 (ed. R. Macken, *Opera Omnia*, vol. XXVII, Lovaina, 1991, pp. 174-175).

6. Conclusión

En el capítulo anterior se mostró que la teoría de los trascendentales no es una teoría aislada, sino la expresión de una concepción trascendental de la metafísica. En este capítulo se concreta el modo trascendental de pensamiento propio de Tomás. Lo que lo diferencia, se revela en dos aspectos.

Primero, el pensamiento trascendental puede describirse, en sentido amplio, como un pensamiento dirigido a lo primero y común. Esta descripción está abierta a diferentes elaboraciones. Tomás rechaza la interpretación "teológica" de *lo primero* que da Buenaventura, y la interpretación "separatista" de los platónicos. Su argumento es que el intelecto humano no tiene acceso directo al ser divino y a lo que es primero por causalidad. La teoría de Tomás de los *communia* es una crítica del conocimiento, en la que se hace una nítida distinción entre comunidad trascendental y comunidad causal. La primera, en un respecto cognoscitivo, no es un ente trascendente, sino un ente común por predicación. El ente es el primer trascendental porque es la condición del conocimiento intelectual humano. Aunque naturalmente conocido, el ente no es, sin embargo, una condición formal *a priori* del pensamiento, como afirma el tomismo trascendental. El hombre posee una apertura a todo lo que es, pero su relación con el ente en general está marcada por la potencialidad y la receptividad.

Segundo, el modo trascendental de pensamiento que tiene Tomás plantea la cuestión concerniente a aquello en virtud de lo cual el ente es ente. En la historia de la filosofía que propone sobre el origen del ente, cada cosa se resuelve finalmente en "aquello que es" y "su ser" (*esse*). Lo original del análisis de Tomás, y lo que por la misma razón le distingue de las posiciones de Avicena y Duns Escoto, es su modo de entender el ser como acto. La realidad no es uno de los modos que pueden pertenecer al ente que es en sí mismo posible, sino que es la determinación del ente como tal.

Las dos características del modo trascendental de pensamiento de Tomás –la gnoseológica y la ontológica– están íntimamente conectadas. Algo es cognoscible en la medida en que es en acto; algo es en la medida en que tiene actualidad. Dado que la *ratio* de ente se deriva del acto primario de ser, *ens* es la condición del conocimiento intelectual, y el primero en el orden de los trascendentales.

V

LA UNIDAD COMO TRASCENDENTAL

Los otros trascendentales añaden algo al ente. Expresan un modo de ser que, aunque implícito en el primer trascendental, no está expresado todavía por el mismo nombre de “ente”. La primera explicación se da con “unidad”. Todo ente posee unidad; *qua* ente, es indiviso. Unidad está primero en la secuencia de los otros *communia* porque, como se afirma en *In I Sententiarum,* d8 q1 a3, es el “más próximo” al ente. Unidad goza de prioridad por razones históricas también, ya que es el único trascendental para el que los estudiosos medievales encontraron una articulación clara en las obras de Aristóteles. La teoría del uno como trascendental es, pues, el lugar en el que se hace visible la génesis de la teoría medieval[1]. Proporcionó en el estudio de Felipe el Canciller el modelo para entender los otros trascendentales.

La búsqueda de la unidad es una preocupación básica en la historia de la filosofía. De acuerdo con Hegel, el conjunto de la filosofía no es “sino el estudio de las determinaciones de la unidad”[2]. Pero ¿qué es la unidad? Tomás observa que hay diversidad de concepciones sobre la esencia de la unidad, tanto entre los filósofos como entre los *magistri*[3]. En cuanto a los filósofos, se enfrenta a tres tradiciones diferentes. La primera es la teoría de Aristóteles, quien trata de la unidad en varios libros de su *Metafísica* (IV, lect24, libro V, lect7-8; Libro

---

[1] Acerca de la teoría de Tomás sobre la unidad, ver L. Oeing-Hanhoff, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1953; P. C. Courtès, “L’un selon saint Thomas”, *Revue Thomiste,* 1968 (68), pp. 198-240; St. Kowalczyk, “Une tentative de description de l’unité transcendentale”, en *Saint Thomas d’Aquin. Pour le septième centenaire de sa mort,* Lublin, 1976, pp. 143-170. Ver también mi conferencia leída en Lovaina en las Cardinal Mercier Lectures: J. A. Aertsen, “Denken van Eenheid”, *Tijdschrift voor Filosofie,* 1990 (52), pp. 399-420.

[2] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, en *Sämtliche Werke*, vol. 15 (ed. Glockner), Stuttgart, 1928, p. 113.

[3] *In I Sent* d24 q1 a3: “de quidditate unitatis invenitur diversitas et inter philosophos et inter magistros”. Cfr. R. E. Houser, *Thomas Aquinas on Transcendental Unity: Scholastic and Aristotelian Predecessors*, Universidad de Toronto, 1980; agradezco al profesor Houser su cortesía por enviarme una copia de esta disertación.

X). La segunda es la concepción neoplatónica del Uno, que Tomás considera cuando comenta el capítulo decimotercero y último del *De divinis nominibus* de Dionisio –dedicado a los nombres "Perfecto" y "Uno"–, y el *Liber de causis*. La tercera es la discusión dentro de la filosofía árabe entre Avicena y Averroes sobre la naturaleza del uno. La diversidad entre los *magistri* fue provocada por la cuestión de la predicación de términos numéricos de Dios en las *Sentencias* (libro I, d24) de Pedro Lombardo. La fe cristiana enseña que hay un Dios y que hay tres Personas, pero ¿en qué sentido pueden predicarse de lo divino la unidad y la multiplicidad? Esta cuestión teológica incitó a sus comentadores medievales a hacer un análisis de los conceptos de unidad y multiplicidad.

Un primer aspecto importante del estudio trascendental de la unidad es que implica una crítica de la posición neoplatónica trascendente del Uno. En *Las Enéadas*, VI, 9 ("Sobre lo Bueno y lo Uno"), Plotino investiga si ente y uno son lo mismo. Formula la cuestión en términos que claramente aluden a uno de los argumentos de Aristóteles para la convertibilidad de ente y uno en *Metafísica*, IV. ¿Son "*hombre*" y "*un* hombre" la misma cosa? Plotino responde con una negativa. "'Hombre' y 'ser viviente' y 'racional' son muchas partes, y estas muchas se agrupan por la unidad. 'Hombre' y 'uno' son pues, diferentes, por cuanto el primero tiene partes y el último es sin partes" (VI, 9.2). El uno es aquello que mantiene y conserva todas las cosas. Como principio de todas las cosas, él mismo no es ninguna de las cosas que son. Lo uno está, más bien, "más allá del ente" (V, 5.6). Para indicar esta concepción del uno, Etienne Gilson introdujo el término "henología"[4], siguiendo una indicación del propio Plotino: "El ente es un indicio de lo uno. Y si alguien dice que la palabra *einai* (ente) ha derivado de la palabra *hen* (uno), podría haber dado con la verdad" (V, 5.5).

Frente a la metafísica neoplatónica del uno, Gilson pone la metafísica "cristiana" del ser. Él aclara esta oposición señalando la proposición cuarta del *Liber de causis*: "la primera de las cosas creadas es el ser". Gilson comenta:

> "Este es el neoplatonismo estricto: el primer principio es el Uno, y el ser viene después como la primera de sus criaturas. Ahora bien, aunque es coherente consigo mismo, es absolutamente incoherente, no obstante, con respecto al universo de los pensadores cristianos, en el que el ser no puede ser

[4] E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, 1948, p. 42. Cfr. E. A. Wyller, "Henologie", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, III, Darmstadt, 1974, col. 1059; W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, 1985, p. 11; J. A. Aertsen, "Ontology and Henology in Medieval Philosophy (Thomas Aquinas, Master Eckhart and Berthold of Moosburg)", en E. P. Bos y P. A. Meyer (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Phlosophy*, Leiden, 1992, pp. 120-140.

la primera de todas las criaturas por la buena razón de que tiene que ser el Creador mismo, a saber, Dios".

La conclusión de Gilson es que "no se puede pensar al mismo tiempo como neoplatónico y como cristiano". La filosofía medieval como "filosofía cristiana" es caracterizada por la metafísica del Éxodo, que expresa la identidad de Dios y ser. Por tanto, "si el Dios cristiano es primero, y si Él es Ser, entonces el ser es primero, y la filosofía cristiana no puede situar ninguna cosa por encima del ser"[5].

Sin embargo, el rechazo que hace Tomás de la henología no está basado en la posición de una "filosofía cristiana", sino en su concepción del pensamiento trascendental. La teoría de los trascendentales se presenta como una crítica de la posición neoplatónica[6]. En IV.1, veíamos que Tomás, analizando el trasfondo filosófico de la proposición cuarta del *Liber de causis*, critica la exposición platónica de los *communia* y su orden. El uno no es anterior al ente, sino convertible con él. Consideraremos en primer lugar (V.1) el texto de autoridad para la teoría medieval de los trascendentales: la exposición de Aristóteles sobre la relación entre ente y unidad en la *Metafísica*; a continuación (V.2) analizaremos el argumento que da Tomás para su convertibilidad, en *Summa theologiae*, I, q11 a1, su principal exposición sistemática de la unidad; y mostraremos el trasfondo histórico de la exposición aristotélica: la trascendentalidad *versus* la sustancialidad de la unidad en el platonismo (V.3).

Otro aspecto importante de la exposición que hace Tomás sobre la unidad, es su crítica a Avicena. Según la lectura que hace Tomás, el filósofo árabe reconoce la trascendentalidad del uno, pero identifica el uno metafísico, que es convertible con el ente, con el uno matemático, que es el principio del número. Tomás logra la distinción entre el uno trascendental y el uno que pertenece a la categoría de la cantidad, más claramente que sus predecesores (V.4).

En los primeros epígrafes de este capítulo se trata, por tanto, de la relación de uno y ente; los últimos dos epígrafes, en cambio, (V.7-V.8) se refieren a su relación con los trascendentales bueno y verdadero. Pero hay también algunos asuntos que son específicos del uno *qua* uno. El más central es, en efecto, la relación entre lo uno y lo múltiple (V.5). ¿No se omite en las filosofías de la unidad el irreductible hecho de la multiplicidad? El filósofo francés Levinas ha hablado del "antiguo privilegio de la unidad que fue afirmado desde Parménides a Spinoza y Hegel". La filosofía clásica elimina la multiplicidad que inicial-

---

[5] E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto, 1952 (2ª ed.), pp. 30-31. Este libro es la versión inglesa del original francés *L'être et l'essence*,pero no son idénticos.

[6] Este aspecto es omitido en W. Hankey, "Aquinas' First Principle: Being or Unity?", *Dionysius*, 1980 (4), pp. 133-172.

mente encuentra, reduciendo la alteridad de las cosas a lo “mismo”[7]. Las posiciones escolásticas sobre la unidad y la multiplicidad, sin embargo, estaban más equilibradas de lo que sugiere Levinas. Uno de los aspectos más destacables de la teoría de Tomás es que también cuenta la “multiplicidad” entre los *transcendentia*.

“Uno” añade al “ente” la noción de indivisión. Esta no-identidad conceptual merece mayor atención, porque permite un acceso importante para entender el modo trascendental de pensamiento. La significación filosófica de la trascendentalidad del uno se hace evidente cuando Tomás aplica esta idea a un ente compuesto cuya unidad plantea algunos problemas particulares: el ser humano. El epígrafe V.6, trata del uno y lo compuesto.

1. El Filósofo: la convertibilidad de ente y uno

En el segundo capítulo mostrábamos que Tomás otorga una significación especial al libro IV de la *Metafísica* por su tratamiento de tres temas que, juntos, constituyen la estructura de una ciencia demostrativa: el sujeto de la ciencia, los atributos que necesariamente pertenecen a ese sujeto y los principios de la demostración. Habiendo establecido en *Metafísica,* IV, c1, que el sujeto de la metafísica es el ente *qua* ente, Aristóteles vuelve en c2 al atributo *per se* del ente, “uno”[8]. Es introducido como sigue: “Ente y uno son una y la misma naturaleza en el sentido de que se siguen uno de otro […] pero no en el sentido de que estén determinados por un único concepto” (1003b 22-25). Como observábamos antes (III.6), Aristóteles formula aquí las dos propiedades que caracterizan la relación entre los trascendentales: la identidad real y la diferencia conceptual.

El Filósofo aduce dos argumentos para la convertibilidad de ente y uno. El primero (1003b 26-32) se basa en consideraciones lingüísticas que se confirman por evidencia física. Las expresiones “un hombre”, “ser hombre” y “hombre” son lo mismo. La adición de los términos “uno” y “ser” no expresa algo diferente de la naturaleza de “hombre”. Esta conclusión se corrobora por medio de una consideración de los procesos de generación y corrupción. Cuando un *hombre* es generado, *ser* hombre es generado, y al mismo tiempo *un* hombre. Por

---

[7] E. Levinas, *Totalité et Infini*, The Hague, 1974 (4ª ed.), p. 75.

[8] Para la teoría de la unidad de Aristóteles, ver K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie,* I: *Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum,* pp. 109-370; L. Couloubaritsis, “L’être et l’un chez Aristote”, *Revue de philosophie ancienne,* 1983 (1), pp. 49-98; pp. 143-195; E. Halper, “Aristotle on the Convertibility of One and Being”, en *The New Scolasticism,* 1985 (59), pp. 213-227.

esto se presenta con claridad, como recalca Tomás en su comentario (lect2, n552), que "uno" no es distinto que "ente", porque dos cosas que son idénticas a una y la misma cosa, son idénticas entre sí. En conexión con este primer argumento, Tomás introduce el trascendental "cosa" (cfr. IV.5).

El segundo argumento de Aristóteles (1003b 32-33) es más conciso: "la sustancia de cada cosa es una, y no *per accidens*; y del mismo modo no es ente accidentalmente". Tomás trabaja sobre este argumento en su comentario. Si ente y uno no son predicados sustancialmente de una cosa, sino por medio de algo añadido, se plantea un proceso al infinito. Ya que ente y uno tendrían que ser predicados a su vez de aquello que fuera añadido. Pero ¿serán predicados sustancial o accidentalmente? Si lo fuesen accidentalmente, se plantearía nuevamente la misma cuestión, y así hasta el infinito. Por tanto debe defenderse la primera posición, es decir, que la sustancia de una cosa es una y ente por sí misma[9]. En relación con el segundo argumento, Tomás introduce una larga consideración de la postura aviceniana sobre el problema de la "adición" (cfr. IV.5).

Desde ambos argumentos Aristóteles llega a la conclusión de que hay tantas clases de "uno" como de "ente". Así como el ente está dividido en categorías, así también se diversifica el uno: la unidad en la categoría de la sustancia es "lo mismo" (*idem*), en la categoría de la cantidad "lo igual", en la categoría de la cualidad "lo semejante o similar". Desde la conclusión de Aristóteles, de ningún modo se puede deducir que su intención sea –como algún intérprete moderno propone–, situar el ente y la unidad "en un estricto allende de las categorías"[10]. El propósito de su exposición es mostrar que ambos se encuentran en todas las categorías. Los trascendentales, nos dice Tomás, las "atraviesan" todas[11]. Porque uno es convertible con ente, pertenece a la labor propia de la misma ciencia investigar tanto el ente como la unidad. La ciencia que trata de lo uno y lo múltiple "no es distinta de la ciencia del ente en general"[12]. La ontología comprende la teoría del uno.

---

9 *In Met* IV lect2 n555: "quod autem ens et unum praedicentur de substantia cuiuslibet rei per se et non secundum accidens, sic potest probari. Si enim praedicarentur de substantia cuiuslibet rei per aliquod ens ei additum, de illo iterum necesse est praedicari ens, quia unumquodque est unum et ens. Aut ergo iterum de hoc praedicatur per se, aut per aliquid aliud additum. Si per aliquid aliud, iterum esset quaestio de illo addito, et sic erit procedere usque ad infinitum. Hoc autem est impossibile: ergo necesse est stare in primo, scilicet quod substantia rei sit una et ens per seipsam, et non per aliquid additum".

10 K. Bärthelin, *Die Transzendentalienlehre,* p. 203.

11 Cfr. *In Met* X lect3 n1981: "sed unum quod convertitur cum ente circuit omnia entia".

12 *In de Trin* q5 a1 ad7.

En *Metafísica,* IV, Aristóteles no menciona cuál es el *logos* del uno mediante el cual se distingue del "ente". Esta *ratio* se clarifica en el libro X, que trata enteramente de lo uno y lo múltiple. Tomás abre su comentario a este libro con una curiosa observación. Quiere mostrar la coherencia intrínseca de los diferentes libros de la *Metafísica* y explicar por qué Aristóteles hace una investigación sobre el uno. La razón es que el Filósofo ha declarado en el libro IV que esta ciencia tiene como su sujeto el ente y el uno que es convertible con el ente[13]. Tomás sería el primero en reconocer que la formulación que emplea es bastante vaga, ya que él mismo había descrito el uno, en su comentario al libro IV, como un accidente *per se* del ente. Lo que es un atributo esencial del sujeto no puede ser, al mismo tiempo, el sujeto mismo. Además, que en ningún sitio hable de un doble sujeto de la metafísica para elucidar la coherencia de los libros IV y X, es otra indicación de que para Tomás "uno" está más próximo al ente que los demás trascendentales. En su exposición sobre el sujeto de la metafísica, "el uno" se menciona expresamente como uno de los temas estudiados por esta ciencia, sin embargo no ocurre lo mismo con "lo verdadero" y "lo bueno"[14].

En *Metafísica,* X, c1, Aristóteles pregunta qué es "uno"[15]. En esta investigación emplea su método habitual. Al observar que "se dice uno en muchos sentidos", traza un inventario de los diferentes sentidos del término. Distingue cuatro modos de unidad que pueden dividirse en dos grupos. El criterio de los dos primeros modos es el de una disposición física: la indivisibilidad del movimiento; estos modos son "lo continuo" y "lo entero". El criterio de los dos últimos modos es la unidad de definición o aprehensión; estos modos son: lo que es indivisible en número, "lo individual"; y lo que es indivisible en especie "lo universal", el objeto del conocimiento y la ciencia. Qué sea la unidad se revela desde estos cuatro modos. Aristóteles concluye que la *ratio* de "uno" es: ser "indivisible" o "indiviso"[16]. "Uno" es un término negativo; añade algo conceptual a "ente".

---

13 *In Met* X lect1 n1920: "superius in quarto huius Philosophus ostendit quod ista scientia habet pro subiecto ens, et unum, quod cum ente convertitur".

14 *In Met*, prol.: "unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa".

15 Un estudio similar puede encontrarse en *Metaphysica,* V, c6 (Tomas de Aquino, *In Met* V lect7 y lect8).

16 *In Met* X lect1 n1932: "et omnia haec dicuntur unum per rationem unam, scilicet per hoc quod est esse indivisibile. Nam proprie unum est ens indivisibile".

2. Tomás: la convertibilidad de ente y uno

En los dos argumentos que propone para la convertibilidad de ente y uno, Aristóteles no aclara realmente el fundamento ontológico de su intercambiabilidad. El primer argumento se basa en consideraciones lingüísticas que se confirman refiriéndose a los procesos de generación y corrupción; el segundo se basa en la predicación. ¿Por qué algo es uno en cuanto que es? Tomás va más allá de Aristóteles al plantear en *Summa theologiae,* I, q11 a1, una fundamentación metafísica de la identidad real entre ente y uno.

Como en otras ocasiones, la cuestión se formula en términos del problema de la adición: "¿el uno añade algo al ente?". La respuesta de Tomás, por supuesto, es afirmativa, y especifica el sentido de esta adición: "El uno no añade una realidad al ente, sino sólo la negación de la división". Este enunciado no debe interpretarse en el sentido de que uno *signifique* una negación, es decir, como un concepto o "ente de razón"[17]. Lo que el uno significa es el ente mismo. La verdadera definición de *unum*, como Tomás dice en otros lugares, es "ente que no es dividido"[18]. En *De potentia,* q9 a7, recalca que la unidad significa no sólo la indivisión de una cosa, sino la sustancia de una cosa junto con su indivisión: es lo mismo uno que ente indiviso (*ens indivisum*)[19].

A partir de la significación de uno como ser indiviso, Tomás inmediatamente concluye en *Summa theologiae,* I, q11 a1, que uno y ente son convertibles (*ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente*). Su argumento comienza con la disyunción "todo ente o es simple o compuesto". Para comprender por qué introduce estos dos conceptos, debemos volver a su comentario al *De hebdomadibus*. Como veíamos antes, Tomás ordena los axiomas de Boecio basándose en el orden de los trascendentales. El segundo grupo de estos axiomas, que conciernen a lo compuesto y lo simple, está relacionado con el uno porque, explica Tomás, los conceptos "compuesto" y "simple" pertenecen a la *ratio* de "uno"[20].

Partiendo de los conceptos de simplicidad y composición, Tomás investiga la relación entre ente y uno. Lo que es simple es indiviso tanto actual como potencialmente; la cosa compuesta no tiene ser mientras sus partes estén divididas, sino sólo una vez que, juntas, la hayan constituido. Obviamente, pues, el

---

[17] En este sentido, W. Kühn, *Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin* (Bochumer Studien zur Philosophie, vol. 1), Amsterdam, 1982, p. 175.

[18] *In I Sent* d24 q1 a3 ad2: "haec est vera definitio unius: Unum est ens quod non dividitur".

[19] *De Pot* q9 a7: "unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam eius cum ipsa: est enim *unum* idem quod ens indivisum".

[20] *In de Hebd* lect2.

esse de todas las cosas consiste en la indivisión; "ésa es la razón por la que todas las cosas conservan su unidad en cuanto conservan su ser (*esse*)"[21]. El argumento que da Tomás para la convertibilidad de ente y uno se basa en su noción de *esse*. Como acto, el ente es también el principio de la unidad en aquello que es compuesto. Aunque, como declara el axioma de Boecio, "en todo lo compuesto, son diversos lo que es y el *esse*", ambos componentes no están divididos, porque el *esse* se relaciona con todas las cosas como el acto con la potencia. Por el mismo acto por el que una cosa es, es "uno".

En *Summa theologiae*, I, q11 a1, se proponen tres objeciones, cada una de las cuales afirma que el uno no añade sólo un concepto al ente, sino algo real. Según la primera objeción, todo aquello que es en un género determinado, añade algo al ente, el cual atraviesa (*circuit*) todos los géneros. "Uno" parece ser de esta naturaleza, ya que es en un género determinado[22]. La cuestión fundamental que plantea esta objeción es si el uno es realmente trascendental o pertenece a una categoría del ente. La historia del pensamiento sobre el uno muestra que la tesis de la convertibilidad como tal no es garantía de la trascendentalidad del uno. Algunos filósofos reconocieron la convertibilidad de ente y uno, pero afirmaron al mismo tiempo que el uno pertenece a una categoría determinada. En la primera objeción, Tomás restringe la cuestión a la categoría de la cantidad; pero en su comentario a la *Metafísica* se ve que el problema es más amplio. De hecho, el carácter trascendental del uno puede cuestionarse desde dos puntos de vista. El trasfondo de la exposición de Aristóteles sobre la convertibilidad, es una discusión de la posición platónica de que el uno es la sustancia de las cosas. El primer aspecto de la cuestión es, en consecuencia, el de la trascendentalidad *versus* la sustancialidad del uno (V.3). El propio Tomás pone a Avicena como su interlocutor principal, como alguien que identifica el uno trascendental con el uno que es el principio del número. El uno matemático pertenece a la categoría accidental de la cantidad. El segundo aspecto de la cuestión es, por consiguiente, el de la trascendentalidad *versus* la accidentalidad de la unidad (V.4).

---

[21] *STh* I q11 a1: "dicendum quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis: unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem".

[22] *STh* I q11 a1 ob1: "videtur quod unum addat aliquid supra ens. Omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in genere determinato: est enim principium numeri, qui est species quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens".

Sustancia y accidente dividen por completo las categorías. Karen Gloy ha afirmado que la admisión de la trascendentalidad de la unidad conlleva serias dificultades. El "problema de los trascendentales" es la cuestión de si puede siquiera predicarse algo de la unidad y el ente, al no ser ellos mismos ni sustancias, ni accidentes ni géneros. La tesis de la convertibilidad de ente y uno no parece defendible cuando la condición del ente desaparece con la negación del carácter sustancial del uno, y toda determinación que concierne a su contenido desaparece con la negación de su carácter accidental[23].

Esta crítica, sin embargo, manifiesta una confusión acerca de qué significa "trascendental". La exposición sobre la condición del uno es, pues, de esencial importancia para entender el modo de pensamiento trascendental.

3. Trascendentalidad *versus* sustancialidad en el uno

En su comentario a la *Metafísica*, Tomás señala que la exposición de Aristóteles sobre el ente y el uno en el libro IV debería leerse en conexión con el libro III, el libro de las aporías[24]. La tesis de la convertibilidad viene a ser una respuesta a la undécima aporía, que Aristóteles llama "la más difícil de todas las investigaciones y la más necesaria para el conocimiento de la verdad" (III, 4, 1001a 4-5).

La aporía se presenta en términos de dos posiciones mutuamente excluyentes. ¿Son el ente y el uno la sustancia de las cosas? Esto implicaría que no serían atributos que se añadieran a otra cosa, sino que existirían por sí mismos, una posición que Aristóteles atribuye a los pitagóricos y a Platón. O bien, ¿hay alguna otra realidad que sea el sustrato subyacente para ente y uno? Esta postura alternativa se toma de los naturalistas presocráticos, quienes mantenían, por ejemplo, que el agua o el aire son la sustancia de las cosas[25]. En el estilo de lo que después sería una *quaestio* medieval, Aristóteles aduce argumentos a favor y en contra respecto ambas posiciones. Su objeción a la postura platónica es que conduce al monismo. Si ente y uno fueran una sustancia separada y subsistente, entonces nada podría ser fuera de ella, porque lo que está fuera del ente es no-

---

23 K. Gloy, "Aristoteles' Theorie des Einen auf der Basis des Buches I der Metaphysik", en *Einheit als Grundfrage der Philosophie*, Darmstadt, 1985, pp. 88-91.

24 *In Met* III lect12 n501.

25 Aristóteles, *Metaphysica*, III, 1 996a 4-9; III, 4 1001a 5-8. En su comentario, Tomás de Aquino subraya la importancia de esa aporía: "ex ista quaestione dependent tota opinio *Platonis* et *Pythagorae*" *(In Met* III lect3 n363). Cfr. *In Met* III lect12 n488: "ex hoc dependet iudicium de substantiis rerum".

ente. Porque el ente no puede diversificarse por algo que esté fuera del ente, Parménides afirmó “el ente es uno”[26]. La tesis de la convertibilidad utiliza literalmente la misma expresión: *ens est unum*; hay, sin embargo, una diferencia fundamental entre la enunciación parmenídea y su lectura trascendental.

En el segundo capítulo de *Metafísica,* X, Aristóteles da su solución a la aporía argumentando que la primera alternativa es imposible. Razona afirmando que lo que es universal no puede ser una sustancia subsistente. Ahora bien, ente y uno son lo más común, porque se predican de todas las cosas. Por tanto, no pueden ser la sustancia de las cosas, como creía Platón (1053b 16-24). La principal premisa del argumento se apoya en los resultados de la investigación sobre la sustancia del libro VII. Aquello que es común se predica de muchas cosas y existe en muchas cosas. Sin embargo, una sustancia es una cosa determinada que subsiste. Si la unidad –como afirman los platónicos–, fuera una sustancia separada, entonces no podría encontrarse en muchas cosas al mismo tiempo. La comunidad de la unidad no es compatible con su sustancialidad[27].

En el comentario de Tomás, resultan de especial interés sus esfuerzos por dar sentido y redimir la teoría platónica del uno. Esto podría ser interpretado en el sentido “de que el uno es común a la manera de una causa”. Pero insiste inmediatamente en que esta comunidad difiere de la comunidad de un universal, ya que una causa no se predica de sus efectos[28]. Tomás vuelve aquí a una distinción que juega un papel esencial en su concepción de la metafísica y en su consideración de la filosofía neoplatónica: la distinción entre comunidad por predicación y comunidad por causalidad. Cuando la comunidad del uno se toma en un sentido causal, es verdadero decir que existe un Uno separado. No obstante, este Uno no es –como afirmaban los platónicos–, la sustancia de todas las cosas que son uno, sino la causa y principio de la unidad de las cosas[29].

---

[26] Aristóteles, *Metaphysica,* III, 4 1001a 29-b 1. Cfr. Tomás de Aquino, *In Phys* I lect6 n36.

[27] Cfr. *In Met* VII lect16 n1641: “dicit quod hoc ipsum quod est unum, non potest apud multa simul inveniri. Hoc enim est contra rationem unius, si tamen ponatur aliquod unum per se existens ut substantia. Sed illud quod est commune, est simult apud multa. Hoc enim est ratio communis, ut de multis praedicetur, et in multis existat. Patet igitur quod unum quod est commune, non potest esse sic unum quasi una substantia”.

[28] *In Met* X lect3 n1964: “nisi forte diceretur commune per modum causae. Sed alia est communitas universalis et causae. Nam causa non praedicatur de suis effectibus, quia non est idem causa suiipsius. Sed universale est commune, quasi aliquid praedicatum de multis; et sic oportet quod aliquo modo sit unum in multis, et non seorsum subsistens ab eis”.

[29] *In Met* III lect12 n501: “huius autem dubitationis solutio ab Aristotele in sequentibus traditur. Quod enim sit aliquod separatum, quod sit ipsum unum et ens, infra in duodecimo probabit, ostendens unitatem primi principii omnino separati, quod tamen non est substantia omnium eorum quae sunt unum, sicut Platonici putabant, sed est omnibus unitatis causa et principium”.

Al final de *Metafísica*, X, 2 (1054a 13-19), Aristóteles examina la relación entre ente y uno, observando que “en un sentido, significan la misma realidad”. Tomás distingue tres argumentos en la exposición que hace Aristóteles de esta identidad, que básicamente se repiten en *Metafísica*, IV. Primero, el uno, al igual que el ente, se encuentra en todas las categorías y no se limita a ninguna de ellas. Segundo, el uno, al igual que el ente, no añade naturaleza alguna al sujeto del que se predica; Aristóteles propone la misma consideración lingüística que emplea en *Metafísica*, IV, 2: “un hombre” no expresa nada diferente que “hombre”. Tercero, todo es uno en la medida en que tiene ser, porque la disolución de una cosa significa que cae en el no-ser[30].

El enfrentamiento de Aristóteles con la postura platónica termina en la convertibilidad de ente y uno. Esta tesis parece estar dirigida contra la opinión que defiende la sustancialidad del uno[31]. Los trascendentales son *communia*, pero no *subsistentia*; “uno” se encuentra en todas las categorías y no es género, al igual que tampoco el ente lo es.

Comprender esto hace posible distinguir entre el significado verdadero y falso del enunciado “el ente es uno”. Es falso cuando niega, con Parménides, la multiplicidad de ente y uno. El enunciado es verdadero cuando se refiere a alguna sustancia o accidente[32].

4. Trascendentalidad *versus* accidentalidad del uno (Avicena)

La consideración trascendental niega la sustancialidad del uno. Otra objeción a ésta es la concepción de la unidad que Tomás encuentra en la filosofía postaristotélica. Según esta concepción el uno metafísico se identifica con el que se encuentra en una ciencia particular: la matemática. Esta concepción constituye un serio desafío, porque su representante es Avicena, es decir, el filósofo que tanto influyó en la teoría medieval de los trascendentales. En todas sus exposiciones sobre la unidad –tanto en su comentario a la *Metafísica* como en otras

---

30 *In Met* X lect3 n1974-n1977.

31 Cfr. E. Berti, “Le problème de la substantialité de l’être et de l’un dans la *Métaphysique*”, en P. Aubenque (ed.), *Études sur la Métaphysique d’Aristote* (Actes du VI[e] Symposium Aristotelicum), Paris, 1979, pp. 89-129. El autor sostiene que la filosofía escolástica adopta nuevamente la doctrina platónica de la sustancialidad del uno (pp. 94-95). Sin embargo, pasa completamente por alto la doctrina medieval de la trascendentalidad del uno.

32 *In Phys* I lect6 n39: “cum dicit quod ‘ens est unum’, verum est si accipiatur pro aliqua una substantia vel pro aliquo uno accidente: non tamen verum erit in illo sensu quod quidquid est praeter illud ens, sit non ens”.

obras–, Tomás dedica una considerable atención a la concepción de Avicena. La descripción más elaborada de la posición del filósofo árabe se encuentra en *In I Sententiarum*, d24 q1 a3.

Aunque Avicena reconocía la convertibilidad de ente y uno, identificaba el uno trascendental con el uno que es el principio del número. Como resultado, se considera que la unidad añade algo positivamente (*aliquid positive*) a aquello con lo que se une, puesto que el uno incluye en su noción misma al ser (*esse*) que no es dividido. Pero ¿qué tipo de *esse* podría ser éste? No puede significar un ser sustancial, ya que entonces la unidad no se encontraría en los accidentes. Tampoco puede significar el ser común a la sustancia y al accidente, ya que entonces sería un tipo de número que no es un accidente. La única posibilidad es que sea un ser accidental; por este ser que se añade al ser completo de una sustancia, esta sustancia es llamada "una". Para Avicena –concluye Tomás–, la unidad es una característica accidental[33].

¿Hace este estudio justicia a la posición de Avicena?[34]. Su exposición más importante sobre la unidad se encuentra en el tercer tratado de su *Metafísica*. Al final del capítulo 2, Avicena resume su posición. Reconoce la convertibilidad de "ente" y "uno" y su no-identidad conceptual. "El uno coincide (*parificatur*) con el ente porque el uno, al igual que el ente, se dice de cada una de las categorías, pero sus conceptos son diferentes". Seguidamente, ve la coincidencia entre uno y ente, en que ninguno de los dos significa la sustancia de algo[35]. En el capítulo 3, Avicena estudia la quididad de la unidad. ¿La unidad se dice respecto de los accidentes o de las sustancias? Cuando se dice de los accidentes –y aquí este término debe significar accidentes "predicamentales"– no pertenece a la categoría de la sustancia, y eso es "dudoso" (*dubium*) según Avicena.

---

33 *In I Sent* d24 q1 a3: "Avicenna enim […] dicit, quod unum quod convertitur cum ente, est idem quod unum quod est principium numeri; et multitudo quae est numerus, est idem quod multitudo quae dividit ens; et sic vult quod utrumque aliquid positive addat supra ea quibus adjungitur, eo quod in uno intelligitur esse non solum sicut in subjecto, sed sicut illud quod clauditur in intellectu suo. Unde unum est quoddam esse quod non dividitur. Et istud esse non dicit quod sit esse substantiae: quia sic non inveniretur in accidentibus unitas et numerus. Nec etiam est esse commune ad substantiam et ad accidens, quia sic inveniretur aliquis numerus qui non esset accidens. Sed dicit, quod est esse accidentis, et per illud esse adveniens post esse completum substantiae dicitur substantia una […]. Et secundum hoc unitas dicit intentionem accidentalem".

34 Cfr. T. O'Shaughnessy, "St. Thomas and Avicenna on the Nature of the One", *Gregorianum,* 1960 (41), pp. 665-679; R. E. Houser, *Thomas Aquinas on Transcendental Unity*, pp. 120-198.

35 Avicena, *Metaphysica,* III, 2 (ed. Van Riet, p. 114): "unum autem parificatur ad esse, quia unum dicitur de unoquoque praedicamentorum, sicut ens, sed intellectus eorum, sicut nosti, diversus est. Conveniunt autem in hoc quod nullum eorum significat substantiam alicuius rei, et iam nosti hoc".

Cuando el uno se predica de las sustancias, no es su género o diferencia, porque el uno no forma parte de la definición que determina la esencia de la sustancia. Es más bien un concomitante (*quidam concomitans*) de la sustancia, de la que se predica el uno como accidente[36].

La explicación de Avicena da lugar a dos comentarios. Primero, hay una conexión directa entre la accidentalidad del "uno" y la del "ente". En IV.5, vimos que en la metafísica de Avicena "cosa" (*res*) es el trascendental primario. Su problema es entender cómo las otras nociones comunes pueden añadirle algo. "Ente" es concomitante con "cosa" en el sentido de que añade algo real a "cosa" al modo de un accidente. Ahora bien, "uno" coincide con "ente" en que ninguno de los dos significa la sustancia de algo. Por consiguiente, también el "uno" debe ser un accidente. También está conceptuada en la terminología de Avicena la distinción que hay, por un lado, entre la relación mutua de "ente" y "uno" y, por otro, la relación de ambos con "cosa". Para expresar la relación entre "ente" y "uno", utiliza el término *parificatur*; para expresar la relación entre "ente" y "uno" con "cosa", utiliza el término *concomitans*: "La naturaleza de la unidad es la noción de accidente y pertenece a la universalidad de aquello que es concomitante a la cosa"[37].

Nuestro segundo comentario es que la accidentalidad que Avicena atribuye al uno no es predicamental, sino lógica. Pretende determinar a cuál de los predicables pertenece la unidad, y declara que no es ni un género ni una diferencia, sino un accidente. Avicena no afirma que el uno que es convertible con el ente sea un accidente por ser idéntico al uno que es el principio del número. A lo sumo, se puede decir que hay pasajes en esta obra que sugieren tal identidad. Por tanto, al comienzo de *Metafísica,* III, menciona dos razones para considerar la unidad en este lugar concreto: la unidad tiene mucho en común con el ente que es el sujeto de esta ciencia, y es el principio de la cantidad[38]. Sin embargo, la conexión entre los dos aspectos de la unidad se remonta al propio Aristóteles. En el libro décimo de su *Metafísica*, tras haber determinado a la indivisibilidad como esencia de la unidad, Aristóteles vuelve inmediatamente a otra caracterís-

---

[36] Avicena, *Metaphysica,* III, 3 (ed. Van Riet, p. 117): "dico igitur quod unitas vel dicitur de accidentibus vel dicitur de substantia; cum autem dicitur de accidentibus, non est substantia, et hoc est dubium; cum vero dicitur de substantiis, non dicitur de eis sicut genus nec sicut differentia ullo modo: non enim recipitur in certificatione quidditatis alicuius substantiarum, sed est quiddam comitans substantiam, sicut iam nosti. Non ergo dicitur de eis sicut genus vel sicut differentia, sed sicut accidens".

[37] Avicena, *Metaphysica,* III, 3 (ed. Van Riet, p. 121): "certitudo unitatis est intentio accidentis et est de universitate eorum quae concomitantur res". Cfr. VII, 1 (ed. Van Riet, p. 349): "Scias autem quod unum et ens iam parificantur in praedicatione sui de rebus, ita quod, de quocumque dixeris quod ens uno respectu, illud potest esse unum alio respectu".

[38] Avicena, *Metaphysica,* III, 1 (ed. Van Riet, p. 108).

tica: "Lo que especialmente constituye la esencia del uno es que el uno es la primera medida de todo género, y en particular del género de la cantidad"[39]. Aristóteles percibe una continuidad directa entre la *ratio* del uno y su función como medida, paradigma de lo que es el uno como principio del número.

La lectura que hace Tomás de Avicena se encuentra muy influida por la severa crítica del Comentador –es decir, Averroes–, ya que éste último es quien acusa a Avicena de haber confundido dos tipos diferentes de unidad. En su comentario a *Metafísica*, IV, 2, retrata a Avicena como el filósofo que "mucho erró al mantener que 'uno' y 'ente' significan disposiciones añadidas a la esencia de una cosa". Su error básico fue la identificación del uno que es predicado de todas las categorías con el uno que es principio del número. El número es un accidente "por tanto, este hombre [Avicena] mantuvo que el uno significa un accidente"[40].

Tomás critica extensamente la postura aviceniana. En su crítica distingue tres elementos: el primero es la accidentalidad del uno. Si el uno añade una disposición a la cosa de la que se dice, esto lleva a un proceso al infinito, ya que la unidad añadida también será una, y no por sí misma sino por otro. Se debe afirmar, pues, que tanto en la postura de Aristóteles como en la del Comentador, una cosa es una por sí misma, y que el uno que es convertible con el ente no añade una realidad positiva al ente, sino sólo la negación de división[41].

El segundo elemento en la crítica de Tomás considera la tensión entre lo que es trascendental y lo que es categorial según Avicena. El uno que pertenece a una categoría determinada del ente, a saber, la de cantidad, no puede ser convertible con el ente en general. Ya discutimos el argumento que da Tomás en III.6. Si el uno es un accidente *per se* del ente, es causado por los principios del ente en cuanto ente. Pero los principios comunes del ente no son causa sufi-

---

[39] Aristóteles, *Metaphysica*, X, 1, 1052b 17-19.

[40] Para la crítica de Averroes, ver *In Metaph*., IV com. 3 (ed. Ven., fol. 67r B; D-E): "Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit, quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei […]. Et etiam, quia existimavit, quod unum dictum de omnibus praedicamentis, est illud unum quod est principium numerorum. Numerus autem est accidens. Unde opinatus fuit iste, quod hoc nomen unum significat accidens in entibus". Cfr. A. de Libera, "D'Avicenne à Averroès, et retour. Sur les sources arabes de la théorie scolastique de l'un transcendantal", *Arabic Sciences and Philosophy*, 1994 (4), pp. 141-179.

[41] *In I Sent* d24 q1 a3; *Quodl* X q1 a1; *STh* I q11 a1 ad1. Tomás incorpora esta crítica a su explicación del segundo argumento de Aristóteles para la convertibilidad de ente y uno. Ver *In Met* IV lect2 n555. El argumento del proceso al infinito deriva de Averroes, *In Metaph.,* IV com. 3 (ed. Ven., fol. 67 F-G).

ciente para que algo tenga un modo particular de ser. De ahí que sea imposible que un ente de un género determinado sea un accidente de todos los entes[42].

El tercer elemento de la crítica de Tomás es el más crucial. Avicena –dice–, está confundido por la "equivocidad del uno". Hay un uno "metafísico" que atraviesa todas las categorías, y un uno "matemático"[43]. Significan algo diferente. ¿Qué es, entonces, lo distintivo de este último tipo de unidad?

Aristóteles distinguía entre dos clases de cantidad, a saber, la cantidad discreta, es decir, el número; y la cantidad continua, es decir, la extensión. Es característico de la cantidad continua no sólo que sea divisible, sino también que pueda dividirse en partes "homogéneas", que pueden ser contadas. De la división de la cantidad continua se origina el número. El número es una multiplicidad constituida por varias partes que son indivisas, es decir, por "unos". En la tradición clásica, no se considera, por tanto, que "uno" sea el primer número, sino que es el principio del número. El uno es el principio del número, porque es la negación de la división cuantitativa. Esta indivisibilidad específica da origen a la propiedad que es esencial para el uno matemático: tener la *ratio* de medida (*mensura*). El núcleo de la crítica de Tomás a Avicena es que, a causa de la propiedad mencionada, este uno, al contrario que el uno trascendental, añade algo real a aquello de lo que es predicado. El uno matemático significa el ser de la medida[44].

La teoría aviceniana sobre el uno fue abordada en los textos lógicos del siglo XIII (un ejemplo es el anónimo *sophisma* "*Tantum unum est*") y en los comentarios[45]. Una característica de la exposición que Tomás hace, es que establece la distinción entre el uno metafísico y el uno matemático más claramente que otros pensadores del siglo XIII. Alberto Magno había basado la convertibilidad de

---

42 *In Met* IV lect2 n559.

43 *In Met* X lect3 n1981: "hoc autem non considerans *Avicenna* posuit quod unum et ens sunt praedicata accidentalia, et quod significant naturam additam supra ea de quibus dicuntur. Deceptus enim fuit ex aequivocatione unius". Cfr. *STh* I q11 a3 ad2: "unum secundum quod est principium numeri […] est de genere mathematicorum […]. Unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum".

44 *In Met* IV lect2 n560: "unum vero quod est principium numeri addit supra substantiam, rationem mensurae, quae est propria passio quantitatis, et primo invenitur in unitate". *In Met* X lect3 n1981; *In I Sent* d24 q1 a3: "unum, secundum quod est principium numeri, ponit aliquid additum ad esse, scilicet esse mensurae, cujus ratio primo invenitur in unitate". *Quodl* X q1 a1; *De Pot* q9 a7.

45 El *sophisma "Tantum unum est"*, contenido en la *Collectio secunda* de la Bibliotèque Nationale, MS 16135, fue compuesto probablemente hacia 1270. Alberto Magno alude a estas discusiones lógicas en su comentario a la *Metafísica,* IV, tract. 1, c. 5 (ed. B. Geyer, pp. 166-167). Cfr. A. de Libera, "D' Avicenne à Averroès, et retour", pp. 156 ss.

ente y uno en el acto dual de la forma (I.3). El primer acto de la forma da el ser y causa el que algo sea un ente (*ens*); el segundo acto termina la materia y causa el que algo sea uno (*unum*). El segundo acto –añade Alberto– se dirige a la naturaleza de un accidente, porque todo lo que se sigue del ser de una cosa es un accidente. Éste es el uno que es el principio del número[46]. En su comentario a las *Sentencias*, Tomás considera la opinión de algunos pensadores (*quidam*) que adoptaron una posición intermedia entre la tradición aristotélica y Avicena: estarían de acuerdo con Aristóteles en que el uno convertible con el ente no añade nada positivo al ente; coincidirían con Avicena en que el uno convertible con el ente es idéntico al uno accidental que es el principio del número; estas unidades difieren sólo conceptualmente. Pero Tomás rechaza esta posición sintética, y su rechazo adquiere especial importancia porque la opinión anónima criticada es la de su maestro, Alberto Magno. La diferencia entre el uno trascendental y el uno matemático no es sólo conceptual[47].

Tomás alcanza la diferencia que hay entre las dos unidades al distinguir, con mayor claridad que Aristóteles, la *ratio* de uno de la función que tiene como medida. Sin embargo, esto no significa que el uno matemático destaque sobre el uno metafísico, ya que éste último es trascendental y, en consecuencia, se extiende a todos los modos de ser uno. Cuando Tomás critica que Avicena ha sido confundido por la equivocidad del uno, el término "equivocidad" propiamente hablando no es adecuado, ya que sí existe una relación entre ambos conceptos de "uno". La *ratio* del uno que es convertible con el ente es solamente la negación de división. La función que tiene como medida el uno que es principio del número resulta de una forma particular de indivisión, a saber, la negación de la división cuantitativa. Existe, pues, el orden de anterioridad (*prius*) y posteriori-

---

46 Alberto Magno, *Super De divinis nominibus*, c. 5, n. 21 (ed. Simon, p. 314).

47 *In I Sent* d24 q1 a3: "quidam vero medium inter utrumque tenent, consentientes Aristoteli in hoc quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquid positive supra id cui adjungitur; Avicennae vero in hoc quod dicit, unum, secundum quod est principium numeri, et secundum quod convertitur cum ente, esse idem, et non differre nisi ratione; et sic, secundum eos, addit aliquid positive supra id cui adjungitur. Ratio autem eorum quod unum utroque modo differat tantum ratione, est. Cum enim unum sequatur actum formae distinguentis, ex hoc quod forma dat esse, habet unum quod convertitur cum ente; sed ex secundo actu formae, qui est distinguere ab aliis, habet quod sit principium numeri, et quod computetur in genere accidentis: quia ista distinctio secundum rationem sequitur esse completum. Sed hoc non potest stare". Para la identificación de *quidam* con Alberto Magno, ver R. E. Houser, *Thomas Aquinas on Transcendetal Unity*, p. 244.

dad (*posterius*) entre los dos tipos de uno[48]. El uno numérico es una especificación categorial del uno trascendental.

5. Lo uno y lo múltiple

La segunda objeción a la convertibilidad de ente y uno en *Summa theologiae,* I, q11 a1, argumenta así: lo que divide algo común se relaciona con él por adición. Pero el ente se divide en "uno" y "múltiple". Según esto, parece que el uno añade algo al ente, es decir, que no es coextensivo con el ente[49]. Esta objeción cuestiona la trascendentalidad del uno por su oposición con múltiple. Esta oposición requiere una consideración más amplia.

La relación entre unidad y multiplicidad tiene, en la obra de Tomás, varios aspectos que analizaremos sucesivamente. 1) El primer aspecto es nocional y concierne a la *ratio* de uno. ¿Es la negación expresada por "uno" una negación o privación de multiplicidad? Si éste fuera el caso, "uno" sería posterior a "multiplicidad" ya que una *privación* es, tanto nocionalmente como por naturaleza, posterior al *habitus*[50]. Pero ¿es compatible esta posterioridad con la condición propia del "uno" como noción primaria? 2) Cuando el uno no está restringido a la categoría de la cantidad, ¿es también la multiplicidad un trascendental? 3) La *quaestio vexata* en el neoplatonismo era: ¿puede una multiplicidad proceder del uno? Avicena afirmaba que sólo un efecto puede proceder del Uno, tesis que fue incluida en la condena parisina de 1277[51]. La cuestión del origen de la multiplicidad también preocupa a Tomás. 4) Finalmente, la oposición entre uno y múltiple plantea la pregunta sobre qué clase de oposición existe entre un trascendental y su contrario.

---

48 *In Met* V lect8 n875: "haec autem ratio mensurae consequitur rationem indivisionis […]. Et ideo unum non omnino aequivoce dicitur de eo quod convertitur cum ente, et de eo quod est principium numeri; sed secundum prius et posterius".

49 *STh* I q11 a1 ob2: "quod dividit aliquod commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum et multa. Ergo unum addit aliquid supra ens".

50 Cfr. *STh* I q11 a2 ob4.

51 Avicena, *Metaphysica,* IX, 4 (ed. Van Riet, p. 481): "nosti etiam quod ex uno, secundum quod est unum, non est nisi unum". Cfr. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Lovaina / Paris, 1977, pp. 70-72.

a) La génesis de las nociones primarias

En la tradición aristotélica, al igual que en el neoplatonismo, "uno" es un término negativo. Plotino expresó este carácter negativo de un modo sugerente al asociar el nombre "Uno" con el nombre del dios griego Apolo, un nombre que se glosa como *a-polla*, lo "no múltiple"[52]. La unidad es la negación de la multiplicidad. Las consideraciones de Aristóteles parecen apuntar en la misma dirección.

En *Metafísica,* X, 3, Aristóteles analiza la relación entre uno y múltiple. Esta relación está determinada por la oposición de "indivisible" y "divisible", en la que aquello que es dividido o divisible se dice "múltiple" y aquello que es indiviso o indivisible se llama "uno". En esta oposición, "uno" es el término negativo o privativo. Los conceptos privativos son posteriores a sus opuestos positivos. Esto implica que "múltiple" tiene prioridad sobre "uno". Aristóteles admite esta prioridad y aduce como explicación que en la sensación la multiplicidad es más fácilmente conocida que la indivisibilidad[53].

Avicena tiene un problema con el análisis de Aristóteles. Declara que es difícil mostrar la esencia del uno. La definición de uno, "aquello que no es dividido", presupone el concepto de multiplicidad. Al mismo tiempo, "uno" se pone en la definición de "múltiple", por ejemplo cuando veíamos que la multiplicidad es "el conjunto de unidades"[54]. Tomás toma en serio la dificultad de Avicena. En su comentario a la *Metafísica*, plantea una *dubitatio* con respecto a la conclusión de Aristóteles de que "múltiple" es anterior en concepto a "uno". Esta conclusión lleva a una circularidad en las definiciones de uno y múltiple, ya que uno se encuentra en el concepto de multiplicidad. Tal circularidad no es aceptable, porque implica que la misma cosa es a la vez más conocida y menos conocida[55].

---

52 Plotino, *Enneadas,* V, 5.6.

53 Aristóteles, *Metaphysica*, X, 3 1054a 20-30.

54 Avicena, *Metaphysica,* III, 3 (ed. Van Riet, pp. 114-115): "difficile est nobis nunc ostendere quidditatem unius. Si enim dixerimus quod unum est id quod non dividitur, iam diximus quod unum est id quod non multiplicatur necessario: iam igitur accepimus multitudinem in ostensione unius. Necesse est autem multitudinem definiri per unum; unum enim est principium multitudinis, et ex ipso est esse eius et quidditas eius. Deinde quacumque definitione definierimus multitudinem, ponemus in ea unum necessario. Dicimus enim quod multitudo est aggregatum ex unitatibus: iam igitur accepimus unitatem in definitione multitudinis, et etiam fecimus aliud quia, cum posuimus aggregatum in definitione eius, videtur quod aggregatum sit ipsa multitudo. Cum autem diximus *ex unitatibus* vel *unis* vel *ex unitis*, iam induximus verbum aggregationis, cuius verbi intentio non intelligitur nisi per multitudinem".

55 *In Met* X lect4 n1995.

La solución que ofrece Tomás a este problema representa una gran innovación. Introduce una distinción entre las nociones de "división" y "multiplicidad". No son idénticas, porque el último concepto contiene más que el primero. Las cosas divididas no constituyen una multiplicidad a menos que cada una de ellas sea indivisa en sí misma, es decir, "una". Lo que es negado por lo uno no es la multiplicidad, sino la división. "Múltiple" no es lo anterior en concepto a "uno", sino a la "división". La *ratio* de uno, "lo que no es dividido", no es, por consiguiente, circular[56].

La división que se presupone en el uno que es convertible con el ente no es la división de la cantidad continua, ya que esta división subyace en el uno que es el principio del número. La división de la que se trata ahora es la división causada por la contradicción. Se dice que las cosas son divididas en cuanto que este ente (*hoc ens*) no es aquel (*illud*) ente[57]. A continuación Tomás describe la génesis de las nociones primarias en el intelecto humano, un esbozo que no sólo da en su comentario a la *Metafísica,* sino también en otros lugares[58]. En el texto más completo (*De potentia*, q9 a7 ad15), esta génesis consta de cinco pasos.

i) Lo que cae primero en el intelecto es *ens*. *ii*) En segundo lugar está *non ens*, la negación del ente. *iii*) Sigue a estas dos la noción de *divisio*. Del hecho de que este ente no es aquel ente, aprehendemos que está dividido del otro (*divisum ab alio*). *iv*) Después sigue el concepto de *unum*, porque entendemos que este ente es indiviso en sí mismo. *v*) Finalmente aprehendemos *multitudo*, en cuanto que entendemos que este ente está dividido de aquel ente, y cada uno de ellos es uno en sí mismo.

Por medio de este orden Tomás intenta mostrar que el concepto de "uno" no depende del concepto de "multiplicidad", sino que es anterior a él. Su estudio plantea varias cuestiones. ¿Es completa la descripción de la génesis de las nociones primarias? ¿No son insuficientes algunos puntos, ya que es problemática la transición del segundo paso (negación del ente) al tercero (división)? La divi-

---

56 *In Met* X lect4 n1996: "dicendum igitur quod nihil prohibet aliquid esse prius et posterius eodem secundum rationem, secundum diversa in eo considerata. In multitudine enim considerari potest, et quod multitudo est, et ipsa divisio. Ratione igitur divisionis prior est quam unum secundum rationem. Nam unum est quod non dividitur. Secundum autem quod est multitudo, posterius est uno secundum rationem, cum multitudo dicatur aggregatio unitatum". Cfr. *STh* I q30 a3 ad3: "unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis".

57 *In Met* X lect4 n1997: "divisio autem quae praesupponitur ad rationem unius, secundum quod convertitur cum ente, non est divisio quantitatis continuae, quae praeintelligitur uni quod est principium numeri. Sed est divisio quam causat contradictio, prout hoc ens et illud, dicuntur divisa, ex eo quod hoc non est illud".

58 *In Met* X lect4 n1998; *In I Sent*, d24 q1 a3 ad2; *De Pot* q9 a7 ad15; *In Met* IV lect3 n566; *STh* I q11 a2 ad4. Cfr. *In de Trin* q4 a1.

sión –“este ente no es aquel ente”– parece presuponer un momento de alteridad que no resulta simplemente de la negación del ente.

Leo Elders ha afirmado que el concepto de no-ente –que es el segundo en el orden que da Tomás–, no es una negación pura, sino un no-ente en cierto aspecto (*secundum quid*). Esto significa que no es este ente, sino otro ente[59]. A favor de esta interpretación del *non ens*, cita un pasaje del comentario de Tomás a la *Física* en el que se articula un triple significado de “no-ente”. “No-ente” puede significar lo que es falso en un juicio; o lo que en potencia es contrario con lo que es en acto como tal; o, en tercer lugar, lo que es en potencia, no en relación con el ente en acto como tal, sino con este ente en acto. No-blanco, por ejemplo, es no-ente en este sentido[60].

La interpretación de Elders del *non ens* como *otro* ente está fundada sobre este último sentido, pero no encuentra su apoyo en el texto citado. El tercer sentido se refiere a la ausencia de una determinación *accidental* en un sujeto que ya existe. No significa “el otro” en el sentido de un ente en acto que sea esencialmente diferente a éste o aquel ente. Su sugerencia de que la primera oposición del ente sólo puede ser la oposición a otro ente no es convincente. Debemos buscar otro camino distinto de hacer inteligible la transición de la negación a la división en la descripción de las nociones primarias que ofrece Tomás.

Lo primero concebido es *ens*. El “ente” es el primer trascendental porque algo es cognoscible en cuanto que es en acto. Por medio de este acto se distingue del no-ente, el segundo concepto. Según Tomás, el primer principio de la razón teórica, el principio de contradicción, se funda en estas dos nociones[61]. Sólo es contradictoria la oposición entre ente y no-ente, no entre este ente y otro ente, ya que ambas coinciden en que tienen ser. Resulta instructivo, en este punto, un denso texto de su comentario al *De Trinitate* de Boecio. Para explicar la teoría de la Trinidad, Boecio explora la causa de la pluralidad, observando que “el principio de la pluralidad es la alteridad (*alteritas*)”. Tomás reinterpreta inmediatamente este enunciado en términos de división: la búsqueda de la causa de la pluralidad es la búsqueda de la causa de la división. Ahora bien, el ente (*ens*) no puede dividirse del ente en cuanto ente. Nada se divide del ente, excepto el no-ente. Tomás concluye que *este* ente no se divide de *aquel* ente sino en

---

59 L. Elders, “Le premier principe de la vie intellective”, *Revue thomiste,* 1962 (62), pp. 571-586 (p. 574).

60 *In Phys* V lect2 n656: “tertio modo [dicitur] non ens quod est in potentia, quae non excludit esse in actu simpliciter, sed esse actu hoc, sicut non album dicitur non ens”.

61 Cfr. *STh* I-II q94 a2.

cuanto que en este ente está incluida la negación de aquel ente[62]. Queda claro, por esta conclusión, que la división no sólo implica una afirmación y una negación, sino también una relación de un ente con otro ente.

En este contexto es importante recordar que en el texto central sobre los trascendentales, *De veritate*, q1 a1, se presenta a la "división" como la primera propiedad de los trascendentales relacionales. El orden de un ente a otro puede ser *secundum divisionem*, y esto se expresa con el nombre *aliquid*. Se llama *aliquid* al ente en cuanto dividido de otras cosas. Tomás utiliza la misma formulación en la descripción que hace del tercer paso en la génesis de las nociones primarias: cuando entendemos que este ente no es aquel ente, aprehendemos que está dividido respecto de otro. La similitud entre las formulaciones es una clara indicación de que *aliquid* debe incorporarse al esbozo que ofrece Tomás de la génesis de las nociones primarias. Expresa de un modo trascendental la división de un ente respecto de otro.

Aliquid significa literalmente "otro *quid*". El aspecto quiditativo de un ente es expresado positivamente por el trascendental *res*. Todo ente es una "cosa"; puesto que tiene, por su esencia o naturaleza, un modo estable y determinado de ser. Toda determinación incluye una negación. Este ente no es aquel ente: luego son opuestos no en cuanto entes como tal, sino en cuanto que tienen modos determinados de ser. Sólo si se considera "ente" como "cosa", puede un ente dividirse formalmente de otro ente. Nuestra conclusión es que la transición de la negación del ente a la división en la exposición que hace Tomás de las nociones primarias sólo se entiende si se toman en consideración los trascendentales *res* y *aliquid*.

El concepto *unum* resulta de la negación de la división. Expresa que el ente es indiviso *en sí mismo*. Alejandro de Hales y Alberto Magno incluyeron otro elemento en la definición de uno, a saber, "que se divide de otros" (ver capítulo I). Tomás restringe normalmente la *ratio* del uno a su indivisión interna[63]. La división de otras cosas (= *aliquid*) forma parte de la noción de *multitudo*, a la que dedicaremos ahora nuestra atención.

---

62 *In de Trin* q4 a1: "non potest autem hoc esse, quod ens dividatur ab ente in quantum est ens; nihil autem dividitur ab ente nisi non ens, unde et ab hoc ente non dividitur hoc ens <nisi> per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis". Para la interpretación de este texto, ver J. F. Wippel, "Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One: A Dialectic between Being and Nonbeing", *The Review of Metaphysics*, 1985 (30), pp. 563-590.

63 Una excepción es *De An* a3: "unumquodque enim, in quantum est unum, est in se indivisum, et ab aliis distinctum".

b) La multiplicidad como trascendental

La noción de "uno" significa ser indiviso en sí mismo. Cuando algo es llamado "uno", esto no excluye que haya otro ente con el que forme una multiplicidad[64]. Que la unidad sea la negación de la división y no de la multiplicidad también tiene consecuencias para la posición de Tomás sobre la *multitudo*. En sus escritos, este tema aparece principalmente en un contexto estrictamente teológico. Es un buen ejemplo de la estimulante influencia de la revelación cristiana sobre la reflexión filosófica en la Edad Media. La fe cristiana enseña no sólo la unidad absoluta de Dios, sino también el despliegue de la única esencia divina en tres Personas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En lo divino mismo hay, pues, una multiplicidad, y es precisamente este aspecto el que requiere una explicación. Cuando considera el tema de la Trinidad, Tomás plantea la cuestión, inspirada por las *Sentencias* de Pedro Lombardo, de en qué sentido pueden decirse de Dios términos numéricos[65]. Nos interesa aquí exclusivamente su análisis de la noción de multiplicidad.

Este análisis discurre paralelamente al de la unidad. El punto de partida es la noción de "división", ya que es la causa de la multiplicidad. Ahora bien, hay dos tipos de división: la cuantitativa y la formal. La multiplicidad numérica que se origina de la división de lo continuo no trasciende la categoría de la cantidad y se encuentra sólo en las cosas materiales. Más aún, hay una división causada por la oposición de determinaciones formales. La multiplicidad resultante de esta división no está limitada a la categoría de la cantidad, sino que tiene una mayor extensión. Sólo tal multiplicidad se encuentra en las cosas inmateriales y puede predicarse de lo divino[66].

Precisamente porque Tomás hace una distinción entre el uno matemático y el uno trascendental, reconoce dos tipos de multiplicidad. Al igual que el uno que es convertible con el ente, lo "múltiple" no-cuantitativo no añade una

---

[64] *De Pot* q3 a16 ad3: "non enim ex hoc quod aliquid dicitur esse unum, negatur quin aliquid sit extra ipsum quod cum eo constituat multitudinem".

[65] *In I Sent* d24 q1 a3; *De Pot* q9 a7; *Quodl* X q1 a1; *STh* I q30 a3. Para la visión de la multiplicidad, ver H. J. Tallon, "Does Thomism Neglect Multitude?", *The New Scholasticism,* 1963 (37), pp. 267-292.

[66] Ver, especialmente, *De Pot* q9 a7: "nam cum divisio multitudinem causet, indivisio vero unitatem, oportet secundum rationem divisionis de uno et multo iudicium sumi. Est autem quaedam divisio quae omnino genus quantitatis excedit, quae scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quae nullam quantitatem concernit. Unde oportet quod multitudo hanc divisionem consequens, et unum quod hanc divisionem privat, sint maioris communitatis et ambitus quam genus quantitatis. Est autem et alia divisio secundum quantitatem quae genus quantitatis non transcendit. Unde et multitudo consequens hanc divisionem, et unitas eam privans, sunt in genere quantitatis".

realidad a las cosas de las que se dice, sino sólo una doble negación. La "multiplicidad" expresa que una cosa es indivisa en sí misma, y que se divide respecto a otro; pero niega que tenga en sí división de aquello en que consiste[67].

La correspondencia entre lo uno y lo múltiple se extiende incluso más allá, puesto que Tomás dice explícitamente que la multiplicidad forma parte de los trascendentales[68]. En el segundo capítulo (II.5), observábamos el hecho destacable de que utiliza el término *transcendens*, con el significado filosófico de "trascendental", sólo catorce veces en su obra, y especialmente en relación a *multitudo*. Con este término, Tomás quiere subrayar que la multiplicidad no se limita a la categoría de la cantidad. Pero, como es evidente por lo anterior, también se aplican otras características de los trascendentales a "múltiple"; pertenece a las nociones primarias y, como los demás trascendentales, sólo añade algo conceptual a aquello de lo que se predica.

Se puede encontrar, además, otro aspecto en un curioso texto en la *Summa theologiae* (I q50 a3), donde se plantea la cuestión de si los ángeles existen en gran número. La multiplicidad que aquí se trata, debe entenderse –insiste Tomás–, en sentido trascendental. La idea central de su argumento es que la mayor multiplicidad no se encuentra en las cosas materiales, sino en las inmateriales, a causa de su perfección. Dios proyecta la perfección del universo principalmente al crear las cosas. Cuanto más perfectas son las cosas, mayor es el número en que son creadas[69]. La tesis de que la multiplicidad es un signo de perfección es complementaria a la tesis tomista de la trascendentalidad de lo "múltiple" puesto que los trascendentales expresan las perfecciones generales de ente.

Sin embargo se podría preguntar si la multiplicidad encaja en la teoría de los trascendentales. En la exposición más completa que hace Tomás –en *De*

---

67 *De Pot* q9 a7: "multitudo autem ei correspondens addit supra res, quae dicuntur multae, quod unaquaeque earum sit una, et quod una earum non sit altera, in quo consistit ratio distinctionis. Et sic […] multitudo addit duas negationes, prout scilicet aliquid est in se indivisum, et prout est ab alio divisum. Quod quidem dividi est unum eorum non esse alterum. *Dico ergo*, quod in divinis non praedicantur unum et multa quae pertinent ad genus quantitatis, sed unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei correspondens". Cfr. *In Met* X lect4 n1998; *STh* I q11 a2 ad1.

68 *In Physic* III lect8 n352; lect12 n394; *STh* I q30 a3 y ad3; q50 a3 ad1.

69 *STh* I q50 a3: "unde dicendum est quod etiam angeli secundum quod sunt immateriales substantiae, in quadam multitudine maxima sunt, omnem materialem multitudinem excedentes. […] Et huius ratio est quia, cum perfectio universi sit illud quod Deus praecipue intendit in cratione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in maiori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem […]. Unde rationabile est quod substantiae immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales, quasi incomparabilitier". Cfr. ad1: "in angelis non est numerus qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui: sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut supra dictum est".

veritate, q1 a1–, no se la nombra. La dificultad es que los trascendentales, como en el caso de “uno”, son convertibles con el ente, mientras que la multiplicidad forma parte de los entes, pero no del ente. Ésa podría ser la razón por la que en *De veritate,* q1 a1, no se menciona “multiplicidad”, sino *aliquid*. Este trascendental expresa un aspecto que es esencial en “múltiple”, a saber, que un ente se divide de otros[70].

En el capítulo III afirmábamos que el modo de pensamiento trascendental incluye más que lo habitualmente considerado como teoría de los trascendentales. Tenemos la impresión de que Tomás introduce con “multiplicidad” un tipo diferente de trascendental. En efecto dice: “la multiplicidad forma parte de los trascendentales, en cuanto que el ente se divide en uno y múltiple”[71]. Uno y múltiple constituyen las diferenciaciones primarias del ente, dividen el ente en general[72].

La cuestión es, sin embargo, a qué clase de división se refiere aquí. Como observábamos, una de las objeciones a la convertibilidad de ente y uno en *Summa theologiae,* I, q11 a1, es que el ente se divide en “uno” y “múltiple”. Lo que divide algo común se relaciona con éste por adición. Por tanto parece que “uno” añade algo real a ente. Tomás rechaza este argumento: “uno” es convertible con “ente” sin añadirle ninguna disposición nueva. Por consiguiente, en el ente que se divide en “uno” y “múltiple” no puede haber ningún indicio de disyunción o contracción del ente. La división debe tomarse en el sentido de que el ente se divide en lo que es “uno” absolutamente (*simpliciter*) y lo que es “múltiple” en cierto aspecto (*secundum quid*). Por ese motivo, la multiplicidad misma no estaría contenida en “ente”, a menos que estuviera de alguna manera ya contenida en “uno”[73].

---

[70] Sobre *aliquid* ver H. R. Schmitz, “Un transcendantal méconnu”, *Cahiers Jacques Maritain,* 1981 (22), pp. 31-51.

[71] *STh* I q30 a3.

[72] *In I Sent* d24 q1 a3: “et sic accepta, unum et multa sunt de primis differentiis entis, secundum quod ens dividitur in unum et multa, et in actum et in potentiam”; d24 q1 a4: “unum et multa dividunt ens commune”. Cfr. *In Phys* III lect12 n394.

[73] *STh* I q11 a1 ad2: “sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno”.

c) ¿Puede proceder una multiplicidad del uno?

Una piedra de toque para evaluar la pluralidad es una cuestión discutida por muchos pensadores medievales: "¿Puede proceder una multiplicidad del uno?". El trasfondo de esta cuestión es la teoría neoplatónica de la emanación, bajo cuya influencia Avicena y el autor del *Liber de causis* desarrollaron una teoría de la creación en la que la pluralidad de las cosas no es producida inmediata sino gradualmente por el Uno. Admitir que dos o más efectos pudieran proceder inmediatamente del Uno sería introducir algún tipo de multiplicidad en Dios, y por tanto comprometer la simplicidad divina. El único efecto que procede inmediatamente de Dios es la inteligencia más alta, la Primera Inteligencia[74]. Cuanto más se aleje el proceso de emanación respecto del Uno, mayor se hace la pluralidad. La multiplicidad es un signo de imperfección.

Es evidente por un texto ya mencionado –su comentario a *De Trinitate*, q4 a1– cuán concienzudamente se ocupó Tomás de esta cuestión. Comentando la afirmación de Boecio de que el principio de la pluralidad es la alteridad, Tomás considera la causa de la división y explica que un ente se divide de otro ente en cuanto incluye la negación de ese otro ente. En esta exposición Tomás inserta, de un modo bastante abrupto, una crítica a la posición de Avicena. Observa que según "algunos pensadores" la pluralidad es causada por el primer principio, según un cierto orden. Según esta postura, del Uno sólo puede proceder una sola cosa. A partir de este primer efecto aparecerían otros dos efectos: uno, de la primera criatura considerada en sí misma; y otro, de esa misma criatura vista en conjunción con su causa[75]. Tomás rechaza este planteamiento de la pluralidad. Un primer efecto puede imitar al primer principio en un aspecto que a otro le falte de tal principio; y puede faltarle un aspecto en el que el otro efecto imita al principio. En este sentido –concluye Tomás–, puede haber muchos efectos primeros, en cada uno de los cuales habrá una negación tanto del primer principio como de cualquier otro efecto[76].

---

[74] J. F. Wippel, "The Latin Avicenna as a Source of Thomas Aquina's Metaphysics", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* 1990 (37), pp. 51-90, esp. pp. 72 ss.

[75] *In de Trin* q4 a1: "et secundum hoc quidam posuerunt quodam ordine pluralitatem ab uno primo causari, ut ab uno primo procedat primo unum, quod cum causa pluralitatem constituat; et ex eo iam possunt duo procedere: unum secundum se ipsum, aliud secundum coniunctionem ipsius ad causam".

[76] *In de Trin* q4 a1: "quod dicere non cogimur, cum unum primum possit aliquid imitari in quo alterum ab eo deficit, et deficere in quo alterum imitatur; et sic possunt inueniri plures primi effectus, in quorum quolibet est negatio et causae et effectus alterius secundum idem, vel secundum remotiorem distantiam etiam in uno et eodem".

La cuestión “¿Puede proceder una multiplicidad del uno?” está formulada explícitamente en *De potentia*, q3 a16. En su respuesta Tomás investiga por extenso las implicaciones metafísicas de la afirmación aviceniana. Recalca, más que en los textos anteriores, el aspecto positivo de la multiplicidad. La pluralidad de las cosas se propone como tal, y se la atribuye a la sabiduría del primer principio. La perfección del universo requiere la pluralidad y diversidad de las cosas. La bondad divina no puede estar representada adecuadamente en el mundo creado por una cosa solamente. Sólo puede expresarse por una pluralidad de cosas, porque lo que se pierde en uno se complementa por el otro[77]. La multiplicidad demuestra ser un signo de perfección.

En el texto del *De potentia*, Tomás plantea una objeción que ilustra su modo de entender la pluralidad. En la objeción cuarta, presenta un argumento que se basa en la proporción entre causas y efectos. Una causa universal produce un efecto universal, una causa particular un efecto particular. Ahora bien, Dios es la causa más universal, porque su efecto propio es aquello que es más universal, a saber, el ser (*esse*). Sin embargo, es precisamente con relación al ser en lo que todas las cosas coinciden, y así la causa del ser no es la causa de la pluralidad. Las diferencias entre las cosas deben reducirse a causas particulares.

En su respuesta Tomás señala la universalidad especial del ente (*ens*). Ente se relaciona con aquello que cae bajo él en un sentido diferente a como se relaciona un género con su especie. La especie añade al género una diferencia que está fuera de la esencia del género. Pero lo que cae bajo el ente no añade nada que esté fuera del ente. Aquello por lo que los entes difieren entre sí es también algo que es. Por lo tanto, “aquello que es la causa del ente en cuanto ente debe ser también la causa de todas las diferencias del ente y, en consecuencia, de la pluralidad de cosas”[78]. Este enunciado deja claro que la multiplicidad es un dato original; “en la medida en que las cosas tienen ser, así tienen también unidad y pluralidad”[79].

---

77 *De Pot* q3 a16: “et cum ipsa universi perfectio et multitudinem et diversitatem rerum requirat, quia in una earum inveniri non potest propter recessum a complemento bonitatis primae; necesse fuit ex suppositione formae intentae quod Deus multas creaturas et diversas produceret. […] Sic igitur dicendum est, quod ab uno primo multitudo et diversitas creaturarum processit, non propter materiae necessitatem, nec propter bonitatem, nec propter bonitatis obligationem; sed ex ordine sapientiae, ut in diversitate creaturarum perfectio consisteret universi”.

78 *De Pot* q3 a16 ad4: “sed ea quae continentur sub ente, non addunt aliquid supra ens quod sit extra essentiam eius […]. Oportet autem illud quod est causa entis in quantum est ens, esse causam omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudinis entium”.

79 *Comp Theol* c71: “secundum quod res habent esse, ita habent unitatem et pluralitatem”.

d) La oposición entre uno y múltiple

Aristóteles distingue cuatro tipos de oposición: la contradicción, la oposición de privación y posesión, la de contrarios y la de términos relativos. ¿A qué tipo pertenece la oposición de uno y múltiple? La respuesta de Aristóteles en *Metafísica,* X, capítulo 3, es que son contrarios. En su comentario, Tomás explica la posición de Aristóteles: es evidente que uno y múltiple no se oponen como contradictorios, porque ninguno de ellos se aplica al no-ente; el no-ente no es ni uno ni múltiple. Que no se oponen como términos relativos es asimismo evidente, porque los términos uno y múltiple se utilizan en un sentido absoluto. Dado que lo uno no significa una privación pura –como tampoco significa la indivisión como tal, sino el ente que es indiviso– es evidente que uno y múltiple no se oponen como pura privación y posesión, sino como contrarios[80].

En *Summa theologiae,* I, q11 a2, Tomás dedica un artículo a la oposición entre unidad y multiplicidad. Su análisis es diferente a la explicación que ofrece en su comentario a la *Metafísica*. El estudio se basa en la distinción fundamental entre dos tipos de unidad y de multiplicidad. Según sean vistos desde una perspectiva categorial o desde una perspectiva trascendental, "uno" y "múltiple" se opondrán entre sí en sentidos diferentes. El uno que es principio del número se opone a la multiplicidad numérica como la medida a lo medido. Entre la medida y lo medido existe una oposición relativa, porque se oponen entre sí según sus diferentes relaciones. Pero el uno que es convertible con el ente se opone a lo múltiple como lo indiviso a lo dividido. Se encuentran en una oposición privativa; "uno" es la privación de "multiplicidad"[81].

Sin embargo, la determinación que da Tomás de la oposición entre el uno trascendental y lo múltiple es insatisfactoria por varios motivos. En primer lugar, una privación expresa siempre una carencia. Pero la unidad no puede significar una deficiencia, porque la pérdida de unidad significa la pérdida de ser (consideramos este punto más extensamente en la sección sobre la unidad y el bien, V.8). En segundo lugar, el mismo Tomás recalca que la unidad no elimina la multiplicidad sino la división, y que las nociones de multiplicidad y división

---

80 *In Met* X lect4 n1986-n1988.

81 *STh* I q11 a2: "unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini quae est numerus, ut mensura mensurato: unum enim habet rationem primae mensurae, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex X *Metaph*. Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudi per modum privationis, ut indivisum diviso". Cfr. *In I Sent* d24 q1 a3 ad4, en donde se da un minucioso análisis de las diversas formas de oposición entre lo uno y lo múltiple. Debe destacarse, especialmente: "Si autem loquimur de uno quod convertitur cum ente, sic unum habet rationem privationis […]; et ita opponitur multitudini, sicut privatio habitui".

no son idénticas. En otro texto, especifica el carácter privativo de la oposición entre uno y múltiple al observar que la unidad es la privación de la división que se conserva en la multiplicidad[82].

Una corrección, incluso más destacable, se ofrece en la respuesta a una objeción de *Summa theologiae*, I, q11 a2. Allí Tomás afirma que ninguna privación quita completamente el ser de una cosa. La privación no es una negación pura, sino la "negación en un sujeto"; la ceguera, por ejemplo, no se dice sino de un sujeto cuya naturaleza sea ver. Sin embargo, toda privación quita algo del ente. Basándose en estas consideraciones, Tomás deja claro que las oposiciones privativas en un nivel trascendental son de una naturaleza especial: "así en el ente, a causa de su comunidad, una privación del ente tiene su fundamento en el ente; éste no es el caso en las privaciones de formas especiales, tales como la privación de la vista o de la blancura"[83]. La privación de la vista no se funda en la vista, pues esta forma es extraída del sujeto. La privación del ente, sin embargo, no quita completamente el ente; es una negación del ente en un sujeto que existe. Esta privación, pues, tiene su fundamento en el ente.

Lo que se aplica al ente se aplica también al uno y al bien, que son convertibles con el ente. La privación del bien se funda en algo bueno, y, de modo similar, la remoción (*remotio*) de la unidad se funda en algo uno. "Por consiguiente, ocurre que la multiplicidad es algo uno y el mal es algo bueno"[84]. Esta respuesta manifiesta un importante cambio de perspectiva: no es la unidad lo que se considera como una privación, sino la multiplicidad. La remoción de la unidad está fundada, como toda privación, en el nivel de los *communia*, en el uno mismo.

La respuesta de Tomás podría entenderse como una sugerencia de que la oposición existente entre uno y múltiple es similar a la oposición entre bien y mal. Esta ecuación se utiliza en *De potentia*, q3 a16, como argumento contra la tesis de que Dios no puede ser la causa de lo múltiple, ya que tampoco puede ser considerado como la causa del mal. Sin embargo, Tomás rechaza la idea de que la multiplicidad y el mal sean del mismo orden. El mal proviene de una falta de ente; la multiplicidad, por el contrario, proviene del ente, ya que aquello

---

[82] *In I Sent* d24 q1 a3 ad4: "sic unum habet rationem privationis […] respectu divisionis quae salvatur in multitudine".

[83] *STh* I q11 a2 ad2: "nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est negatio in subiecto, secundum Philosophum. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suae communitatis, accidit quod privatio entis fundatur in ente: quod non accidit in privationibus formarum specialium, ut visus vel albedinis, vel alicuius huiusmodi".

[84] *STh* I q11 a2 ad1: "et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quae convertuntur cum ente: nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum".

por lo que los seres se dividen, también es algo. Porque Dios causa el ente completo de las cosas, y no su tendencia al no-ente, es el principio de la multiplicidad, pero no del mal[85]. El análisis que hace Tomás sobre la relación entre uno y múltiple revela un esfuerzo constante de hacer justicia, dentro de la estructura de la oposición privativa, tanto al uno que es convertible con el ente, como a lo múltiple, que igualmente posee trascendentalidad.

6. El uno y lo compuesto

El propio argumento que da Tomás para la convertibilidad de ente y uno está basado en las nociones de composición y simplicidad (cfr. V.2). Estas nociones desempeñan una función central en su metafísica, como ilustra el procedimiento que introdujo Tomás al comienzo de la *Summa theologiae*. Después de haber probado en la q2 que Dios existe, considera a continuación cómo es. El primer punto en la investigación no es si Dios es bueno u omnipotente o sabio, sino si es simple. Tomás muestra la simplicidad divina en la q3, negando toda forma de composición en el primer ente. En Dios no pueden reconocerse ni la composición de forma y materia (a2), ni la composición de sujeto y quididad o naturaleza (a3), ni la composición de esencia y *esse* (a4). El último tipo de composición indica que la estructura del ente se ha hecho más compleja con Tomás que con Aristóteles. En la ontología de Tomás, toda criatura está marcada por la no-identidad de esencia y ser.

La mayor complejidad de la estructura ontológica se muestra, también, porque Tomás introduce el trascendental "cosa" al comentar el primer argumento que ofrece Aristóteles para la convertibilidad de ente y uno en *Metafísica*, IV. La no-identidad conceptual entre "cosa" y "ente" se remonta a la distinción entre esencia y *esse*. El nombre *res* deriva de la quididad o esencia; el nombre *ens* del acto de ser. Tomás es –como señaló un crítico actual–, un "pensador de la diferencia", pero ¿piensa también en la unidad de los componentes?[86]. En el fondo de esta cuestión, se hace manifiesta la significación filosófica del "uno" trascendental, que expresa la indivisión de aquello que es.

Tomás da una aplicación concreta de la trascendentalidad del uno metafísico en dos ámbitos en los que la composición plantea especiales problemas[87]. El

[85] *De Pot* q3 a16 ad3.

[86] Cfr. L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit I: Philosophiegeschichtlichkritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg, Basel y Vienna, 1969, pp. 262 ss.

[87] Para el término "aplicación", ver *STh* I q93 a9: "unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari; sicut et bonum et verum".

primero es la Cristología. Cristo era verdaderamente Dios y verdaderamente hombre. Pero, ¿cómo pueden unirse dos naturalezas diferentes en una persona? ¿Es Cristo algo que es uno o dos (*unum vel duo*)? La respuesta general es que ente y uno son convertibles. Eso significa que si hubiera dos sujetos en Cristo, él sería dos absolutamente, y sólo uno en cierto aspecto (*secundum quid*). Pero esta visión sería "quitar a Jesús" (*tollere Jesum*), porque todo es, en cuanto que es uno, y, lo que no es uno *simpliciter*, no es, del mismo modo, ente *simpliciter*[88]. Esta aplicación de la convertibilidad puede encontrarse ya en Boecio, ya que en su tratado contra las herejías cristológicas de Eutiques y Nestorio, expone la postura de que ente y uno van juntos: "lo que no es uno no puede ser del todo, porque ente y uno son convertibles, y cualquier cosa que es, es una"[89].

El otro ámbito en el que Tomás aplica la convertibilidad de ente y uno es la antropología. Más que cualquier otro ser, el hombre está marcado por la complejidad. Él es el "horizonte" de la naturaleza espiritual y la naturaleza corpórea, participando de ambas[90]. Comparte la vida vegetativa con las plantas y la vida sensible con los animales. Al mismo tiempo, el hombre participa de la vida espiritual; es un animal racional. Dada esta estructura compleja, ¿cómo puede ser considerada y explicada la unidad del hombre? Muchos de los contemporáneos de Tomás, especialmente pensadores franciscanos, asumieron en el hombre una pluralidad de formas para hacer justicia a su particular complejidad. Sin embargo, Tomás rechaza esta postura. En su opinión, es incompatible con los principios mismos de la filosofía primera. Defiende con más fuerza que cualquier otro filósofo en el siglo XIII, la unicidad de la forma sustancial en el hombre. Esta teoría provocó una gran reacción, y fue el aspecto más controvertido del pensamiento de Tomás en los años siguientes a su muerte[91].

Tomás trata de la unidad de la forma en varios textos. Como punto de partida para nuestro análisis tomamos *De spiritualibus creaturis*, a3, donde se plantea la cuestión de si el alma espiritual del hombre está unida con el cuerpo a través de un intermediario (*medium*). Directamente, al comienzo de su respuesta, formula la tesis de la convertibilidad de ente y uno como el principio general de su solución. Toda cosa es una en cuanto es ente y tiene ser y unidad por la misma fuente. Ahora bien, toda cosa es un ente en acto por la forma. El acto de la forma es, por lo tanto, la razón de que algo sea uno. Porque la materia tiene ser,

---

[88] *CG* IV c38. Cfr. *De Un Ver* a3; a4: "ex eodem dicitur aliquid esse unum, et ens". *STh* III q17 a2 sed contra.

[89] *Contra Eutychen*, c. 4 (ed. Stewart et al., p. 94): "quod enim non est unum, nec esse omnino potest; esse enim atque unum convertitur et quodcumque unum est est".

[90] Cfr. *In III Sent*, prol.

[91] Cfr. L. Hödl, "Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre", *Scholastik*, 1964 (39), pp. 178-196; J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, p. 338.

no por otra cosa, sino directamente por la forma, la unión de forma y materia no puede estar mediada por otra cosa. Si el alma es la forma del cuerpo, no puede haber, entonces, un intermediario entre alma y cuerpo[92].

A continuación Tomás plantea una dificultad (*dubium*) que le brinda la oportunidad de elaborar su idea básica. La dificultad sigue siendo la cuestión de cuál es el sujeto propio del alma humana[93]. En otras palabras, ¿cuál es el substrato material con el que se une el alma racional como forma? Existen dos opiniones diferentes con respecto a esta cuestión.

Algunos afirman que en uno y el mismo individuo hay muchas formas sustanciales, de las que las inferiores sirven de sustrato a las superiores. Afirman que la materia prima no es el sujeto inmediato de la última forma sustancial, sino que es su sujeto por medio de una serie de formas intermedias. Sólo en cuanto que la materia ha sido perfeccionada por la primera forma es el sujeto próximo de la segunda forma, y lo mismo se aplica a cada forma subsiguiente hasta la última forma. El sujeto próximo del alma racional no es, por tanto, la materia en cuanto tal, sino el cuerpo que el alma sensible ya ha hecho perfecto. Según otros, hay sólo una forma sustancial en cada individuo. A esta forma única el individuo no sólo le debe el hecho de ser humano, sino también que sea sensitivo (*animal*), viviente, corpóreo, sustancia y ente (*ens*). Ninguna otra forma sustancial precede al alma humana. La serie de predicados que pertenecen a este individuo único no deben remontarse a una diversidad real de formas[94].

---

92 *De Spirit Creat* a3: “unumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens. Est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale: unde omnis forma est actus; et per consequens est ratio unitatis, qua aliquid est unum. Sicut igitur non est dicere quod sit aliquod aliud medium quo materia habeat esse per suam formam, ita non potest dici quod sit aliquod aliud medium uniens formam materiae vel subiecto. Secundum igitur quod anima est forma corporis, non potest esse aliquid medium inter animam et corpus”. Cfr. *STh* I q76 a3: “nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse: ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una”; I q76 a7; *CG* II c73: *In de An* II lect1 n234.

93 *De Spirit Creat* a3: “sed tunc dubium restat, quid sit proprium subiectum animae, quod comparetur ad ipsam sicut materia ad formam”.

94 *De Spirit Creat* a3: “quidam enim dicunt, quod sunt multae formae substantiales in eodem individuo, quarum una substernitur alteri; et sic materia prima non est immediatum subiectum ultimae formae substantialis, sed subiicitur ei mediantibus formis mediis; ita quod ipsa materia, secundum quod est sub forma prima, est subiectum proximum formae secundae; et sic deinceps usque ad ultimam formam. Sic igitur subiectum animae rationalis proximum, est corpus perfectum anima sensitiva; et huic unitur anima rationalis ut forma. Alia opinio est, quod in uno individuo non est nisi una forma substantialis et secundum hoc oportet dicere quod per formam substantialem, quae est forma humana, habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod

Tomás ve en el origen de estas dos posiciones, dos acercamientos diferentes a la realidad: el de los platónicos y el de Aristóteles. Característica del primero es que su investigación sobre la realidad parta de conceptos intelectuales (*rationes intelligibiles*). Los platónicos consideraban las cosas según el orden lógico de los géneros y las especies, en el cual lo superior y más general puede entenderse sin lo inferior. Más aún, eran de la opinión de que todo lo que puede concebirse por separado también existe en la realidad separadamente. Tomás describe aquí la resolución platónica de las formas, de lo menos general en lo más general, consideradas ellas como los más altos principios de las cosas[95].

Es en el contexto de la exposición sobre la unidad sustancial del hombre, donde en especial Tomás critica la tesis platónica de los *maxime communia*, una crítica que ya examinamos antes (IV.1). La reducción platónica a lo más general no es una resolución interna de una cosa, sino una resolución *secundum rem* que priva de unidad a la cosa analizada. En nuestro texto, en *De spiritualibus creaturis*, Tomás juzga la posición de los platónicos como "imposible según los verdaderos principios de la filosofía que ha considerado Aristóteles"[96]. Su postura es contraria a los principios de la metafísica, ya que su implicación es –como afirma en otro lugar–, que "se quita la unidad de las cosas y en consecuencia su entidad y su diversidad"[97]. Con esta crítica, Tomás vuelve al principio general que había formulado al comienzo de su respuesta a la cuestión de si hay una conexión intrínseca entre el ser y la unidad de una cosa.

El principal argumento de Tomás contra la teoría de la pluralidad de las formas sustanciales se basa en la noción de "acto". Si hubiera muchas formas en una sustancia individual, entonces esta sustancia no podría ser una *simpliciter*. La razón es que la forma es esencialmente acto, y dos actos no constituyen una

---

sit animal, et quod sit vivum, et quod sit corpus, et substantia et ens. Et sic nulla alia forma substantialis praecedit in hoc homine animam humanam".

95 *De Spirit Creat* a3: "harum autem duarum opinionum diversitas ex hoc procedit, quod quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum, processerunt ex rationibus intelligibilibus, et hoc fuit proprium Platonicorum; quidam vero ex rebus sensibilibus, et hoc fuit proprium philosophiae Aristotelis […]. Consideraverunt Platonici ordinem quemdam generum et specierum, et quod semper superius potest intelligi sine inferiori; sicut homo sine hoc homine, et animal sine homine, et sic deinceps. Existimaverunt etiam quod quidquid est abstractum in intellectu, sit abstractum in re; alias videbatur eis quod intellectus abstrahens esset falsus aut vanus, si nulla res abstracta ei responderet […]. Unde posuerunt hominem abstractum ab his hominibus; et sic deinceps usque ad ens et unum et bonum, quod posuerunt summam rerum virtutem".

96 *De Spirit Creat* a3: "sed haec positio, secundum vera Philosophiae principia, quae consideravit Aristoteles, est impossibilis".

97 Cfr. *De Subs Sep* c6: "tollit demum […] praedicta positio etiam philosophiae primae principia, auferens unitatem a singulis rebus et per consequens veram entitatem simul et rerum diversitatem".

unidad en sentido estricto. Si un individuo fuera "animal" y "racional" por dos formas diferentes, entonces un ser humano no sería nada más que una unidad externa, un "agregado". En consecuencia, no sería un ente *simpliciter*, ya que todo es ente en cuanto que es uno. La complejidad del hombre sólo puede concebirse como una unidad verdadera cuando los componentes se relacionan entre sí como la potencia y el acto, puesto que aquello que es en potencia se hace actual por la forma[98]. Cuando la relación entre cuerpo y alma en el hombre se concibe como la que hay entre la materia, que es pura potencia, y la forma sustancial, que es acto, entonces puede entenderse que el hombre sea uno en cuanto que es.

El argumento que da Tomás para la unidad del alma y el cuerpo en el hombre es metafísico. Se aplica, por tanto, a la estructura ontológica de las cosas en general. Una característica de las cosas creadas es la diferencia de esencia y *esse*. Sin embargo, Tomás no sólo considera su diferencia, sino también su unidad. Los dos componentes se relacionan entre sí como la potencia al acto. El acto de ser es la *ratio* tanto de lo que una cosa es, como de que sea una, y es el fundamento metafísico de la convertibilidad de ente y uno. Algo es llamado *ens* en cuanto que posee actualidad; es llamado *unum* en cuanto que es indiviso por el acto de ser.

Cuando "uno" significa ser "indiviso" (*indivisum*), parece natural conectar la unidad con la individualidad. De hecho, Tomás describe lo "individual" en los mismos términos en que describe el trascendental "uno" (y *aliquid*): "indiviso en sí mismo y dividido de otros"[99]. Esto sugiere que la convertibilidad de "uno" y "ente" comprende también la de "individual" y "ente". Varios textos confirman esta correlación, entre ellos: "todo posee unidad e individualidad en la medida en que posee ser"[100]. Esta conclusión es interesante desde un punto de vista filosófico, ya que considera la individualidad como un predicado trascendental.

La perspectiva trascendental es relevante para la interpretación *metafísica* que hace Tomás de la concepción de la individualidad. En la mayoría de las monografías su postura es reducida a la tesis de que la materia es el principio de individuación[101]. Sin embargo, en realidad, esta tesis es una abreviación. Si "in-

---

98 *De Spirit Creat* a3: "nullum individuum substantiae esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, in quantum id quod est potentia fit actu". Cfr. *In Met* VIII lect5 n1767; *De An* a11: "et ita etiam non erit homo ens simpliciter, quia unumquodque in tantum est ens, in quantum est unum".

99 *STh* I q29 a4; *In de An* a3.

100 *Ad Verc*., c108. Cfr. *In de An* a1 ad2: "unumquodque secundum idem habet esse et individuationem". *De Spirit Creat* a9 ad3.

101 Cfr. I. Klinger, *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin,* Münsterschwarzach, 1964.

dividual” es convertible con “uno”, entonces la individualidad de una cosa debe ser explicada por los mismos principios que explican “uno” y “ente”. Así como hay grados de unidad y ente, hay grados de individualidad. Sólo en las cosas materiales, la individualidad se presenta como una distinción numérica basada en la materia. Y si bien el uno convertible con el ente es diferente del uno que es el principio del número, la individualidad no es idéntica a la unidad numérica dentro de una especie.

7. La unidad y el bien

Según el neoplatonismo, Uno y el Bien se identifican[102]. Tomás menciona esta identificación varias veces. Un ejemplo destacable se encuentra en uno de sus comentarios a las Escrituras. En su exposición de la afirmación de Cristo: “que todos ellos sean uno” (*Juan*, 17, 21), señala que, según los platónicos, todas las cosas tienen unidad por el mismo principio por el que tienen bondad. Pues el bien es aquello que preserva una cosa, y una cosa es preservada sólo por medio de su unidad[103]. Por ello los platónicos afirmaron que la *ratio* de lo uno es idéntica a la de lo bueno. Fue especialmente Boecio –observa Tomás–, quien demostró esta identidad[104].

En el tercer libro de su *Consolación de la filosofía*, Boecio afirma que uno y bueno son lo mismo, basándose en el principio de que “las cosas son de la misma esencia, si sus efectos, según su naturaleza, no son diferentes”. El efecto propio de lo uno es asegurar la preservación y permanencia de las cosas. “Toda cosa que es, perdura y subsiste en tanto que es una, y perece y se destruye en cuanto deja de ser una”[105]. Que este efecto sea semejante al efecto del bien se debe a la lucha universal de auto-conservación. “Todas las cosas que son quieren naturalmente continuar su subsistencia y evitar el daño”. Sin embargo, aquello que busca subsistir desea ser uno. Por lo tanto, todas las cosas desean

[102] Cfr. C. Steel, “L’un et le bien. Les raisons d’une identification dans la tradition platonicienne”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1989 (73), pp. 69-85.

[103] *Iohannis Ev* c17 lect5 n2238: “dicit ergo hoc ut *omnes unum sint*. Nam, ut Platonici dicunt, ab hoc quaelibet res habet unitatem a quo habet bonitatem. Bonum enim est quod est rei conservativum; nulla autem res conservatur nisi per hoc quod est una. Et ideo Dominus petens discipulorum perfectionem in bonitate, petit quod sint unum”.

[104] *In Post Anal* II lect5: “secundum opinionem Platonis, qui posuit quod eadem est ratio unius et boni”; *In De div Nom* c4, lect9 n421: “bonum enim et unum in idem concurrunt, ut Boethius probat in libro De consolatione”.

[105] Boecio, *De consolatione philosophiae*, III, prosa 11 (ed. Tester, p. 288).

unidad (*omnia unum desiderant*). Esta finalidad universal es al mismo tiempo el apetito de bien, ya que el bien puede describirse como aquello que todas las cosas apetecen[106].

Es destacable que Tomás, en *De veritate*, q21 a2, cite este texto de Boecio, pero dándole un sentido distinto. El argumento de Boecio sobre la lucha universal por la auto-conservación se utiliza como una indicación no de la convertibilidad de uno y bueno, sino de la de convertibilidad de *ente* y bueno. Todo lo que ya existe quiere su propio ser y lo preserva con toda su fuerza. Por lo tanto, el mismo ser (*ipsum esse*) tiene el carácter de bueno (cfr. VII.4).

Otra fuente para la identificación de uno y bueno fue Pseudo-Dionisio el Areopagita. En el decimotercero y último capítulo del *De divinis nominibus*, estudia el nombre "Uno" después de "Perfecto". Uno es, como Bien, un principio difusivo de sí mismo; es la causa de la unidad en todas las cosas. El enunciado de Dionisio: "no existe nada que no participe de la unidad", es citado por Tomás en *Summa theologiae*, I, q11 a1 *sed contra*. Interpreta esta cita como un apoyo a su tesis de que la unidad no añade una realidad al ente, pero pasa por alto la intención neoplatónica del enunciado: la identificación de uno y bueno. Incluso niega explícitamente el carácter participativo del uno. Toda cosa es una, no por participación, como el bien, sino por su esencia[107].

En la exposición que hace Tomás sobre los trascendentales, vemos una tendencia a recalcar la diferencia entre uno y bueno. En contraste con el bien, la unidad no incluye el aspecto de perfección, sino el de indivisión. Solamente se dice uno *secundum rationem negationis*; el bien, por otra parte, añade algo positivo al ente[108].

Esta concepción negativa de la unidad provocó fuertes críticas, especialmente de autores de la tradición franciscana. Según Pedro Juan Olivi (†1298), por ejemplo, el modo negativo en que se expresa la unidad no significa que sea una mera negación. La *ratio* de "uno" es algo positivo; significa una perfección[109]. Sin embargo en la propia tradición dominica se encuentra una concepción positiva de la unidad. Para Meister Eckhart la unidad es "la negación de la

---

[106] Boecio, *De consolatione philosophiae*, III, prosa 11 (ed. Tester, p. 294).

[107] Cfr. *De Ver* q21 a5 ad8: "essentia rei est una per se ipsam, non propter esse suum; et ita non est una per aliquam participationem, sicut accidit de ente et bono". *STh* I q6 a3 ad1.

[108] *STh* I q6 a3 ad1: "unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum"; *De Ver* q21 a5 ad7: "unum quod convertitur cum ente, dicitur secundum rationem negationis quam addit supra ens; bonum autem non addit negationem super ens, sed eius ratio in positione consistit".

[109] Pedro Juan Olivi, *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum*, q. 14 (ed. B. Jansen, Quaracchi, 1922-26, I, p. 271). Cfr. R. E. Houser, "Transcendental Unity in Petrus de Trabitus", *Franciscan Studies*, 1979 (39), pp. 49-104.

negación" –una expresión que también se encuentra en Tomás–[110] y por ello una pura afirmación; es incluso "la médula y la cima de la más pura afirmación"[111].

Por tanto, la cuestión que debe ser planteada es si la concepción negativa del uno en Tomás es satisfactoria. ¿Es la unidad trascendental en realidad –como ha afirmado Joseph Owens–, "un aspecto negativo" de la existencia, esto es, una "mera ausencia de división"?[112]. La consecuencia de su "estatuto negativo" sería el que la unidad difiriera radicalmente de los otros trascendentales. Sin embargo, si éste fuera el caso, el hecho de que Tomás, al final de su argumento para la convertibilidad de ente y uno (*Summa theologiae*, I, q11 a1), diga que "todo guarda su unidad como guarda su ser (*esse*)" seguiría siendo incomprensible. ¿Por qué guardarían las cosas algo negativo? De forma similar, tampoco se podría explicar cómo puede Tomás basar la unidad del compuesto en la noción de "acto". Su concepción negativa de la unidad requiere, pues, una elaboración más amplia. "Unidad" sobre todo significa "ente"; pone (*ponit*) algo[113]. Añade una negación al ente, pero esto no implica que la esencia de la unidad sea negativa. La negación de división se refiere más bien a una perfección. En efecto, pueden encontrarse evidencias para tal interpretación en los escritos de Tomás.

En respuesta a la cuestión de "si el mundo está gobernado por la unidad" (*utrum mundus gubernetur ab uno*) en *Summa theologiae*, I, q103 a3, Tomás aclara que el mejor tipo de gobierno es el gobierno de la unidad. Nos interesa aquí sólo esa parte de su estudio en la que conecta unidad y bondad. Afirma que gobernar no es sino dirigir a los gobernados hacia un fin, es decir, hacia algo bueno. La unidad, sin embargo, pertenece a la *ratio* de la bondad. Tomás basa esto en una prueba que da Boecio en la *Consolación de la filosofía*, que toma prestada aquí. Como todas las cosas apetecen el bien, así desean la unidad sin la cual no pueden existir, ya que algo existe en tanto que es uno. Así se percibe que las cosas, en la medida de lo posible, resisten a la división. Por esta razón la intención del gobernante pretende la unidad o la paz[114]. Tomás conecta la uni-

---

[110] *Quodl* X q1 a1 ad3.

[111] Meister Eckhart, *In Eccli*., n. 63 (*LW* II, 293, 1-2): "unum transcendens in voce quidem negatio est, sed in significato, cum sit negatio negationis, est mera affirmatio"; *In Ioh*., n. 207 (*LW* III, 175, 5-6): "negatio negationis, quae est medulla et apex purissimae affirmationis".

[112] J. Owens, "Unity and Essence in St. Thomas Aquinas", pp. 251-252.

[113] Cfr. *Quodl* X q1 a1: "huiusmodi *unum*, *et* ponit aliquid in quantum in suo intellectu includit ens"; *De Pot* q9 a7 ad8.

[114] *STh* I q103 a3: "optima autem gubernatio est quae fit per unum. Cuius ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis; ut Boetius probat […], per hoc quod, sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt. Nam unumquodque intantum est,

dad y el bien también en otros textos. Al tratar la cuestión de si puede haber varios mundos, afirma: *unum habet rationem boni*[115]. Por esto es evidente que fundamentando la determinación de la unidad como indivisión se encuentra una perfección que podría describirse como "coherencia interna y persistencia" o "ser completo"[116].

Otro argumento contra una concepción puramente negativa de la unidad es que Tomás habla de "grados de unidad"[117]. Tal gradación es difícil de concebir si el uno metafísico no incluye un aspecto positivo. Como el propio Tomás señala, una negación o privación como tal no es susceptible de más o menos. La razón de que nunca hable de grados de unidad es que aquello que es negado por la unidad admite gradación. Algo puede ser más o menos dividido o divisible. Lo que es uno en el grado más alto es aquello que no es divisible en modo alguno, aquello que es completamente simple. En lo que es simple, la esencia y el acto de ser son idénticos; es el mismo ser (*ipsum esse*). Los grados de unidad se corresponden con los grados de ser[118]. En la medida en que algo es más uno, más poderoso y digno es"[119].

8. Lo uno y lo verdadero

En el orden de los trascendentales, uno precede a verdadero. Tomás también da una razón para esta prioridad: "Toda cosa es inteligible en cuanto que es una"[120]. Este enunciado indica un aspecto del uno que es diferente de los que

---

inquantum unum est: unde videmus quod res repugnant suae divisioni quantum possunt, et quod dissolutio uniuscuiusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas sive pax".

115 *In de Cael* I lect19 n197. Cfr. *STh* I-II q36 a3: "bonum enim uniuscuiusque rei in quadam unitate consistit".

116 Cfr. J. B. Lotz, "Zur Konstitution der transzendentalen Bestimmungen des Seins nach Thomas von Aquin", p. 336, quien describe el aspecto positivo de la unidad como "den Zusammenhalt oder die Sammlung".

117 *In I Sent* d24 q1 a1.

118 *STh* I q11 a4: "ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et maxime indivisum"; ad1: "licet privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quod eius oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus". *CG* I c42: "secundum hunc modum res habet esse quo possidet unitatem".

119 *CG* IV c1: "unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius".

120 *De Ver* q21 a3: "verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum".

habían aparecido en los epígrafes anteriores. Allí, la exposición de la tesis de la convertibilidad y del problema de la composición mostraban la relevancia ontológica del uno. Aquí se pone de manifiesto su significado cognoscitivo.

Ya nos habíamos encontrado con este aspecto cognoscitivo antes. Cuando Aristóteles en *Metafísica,* X, c. 1, distingue cuatro modos de unidad, su criterio para los dos últimos modos es la unidad de definición o aprehensión. El cuarto modo es lo indivisible en especie: el universal que es el objeto de la ciencia (cfr. V.2). Hemos visto también que Tomás llama a la primera operación del intelecto humano, por la cual el intelecto aprehende qué es una cosa, "la inteligencia de los indivisibles" (*intelligentia indivisibilium*). Nos encontramos ahora en posición de ver la razón de esta designación. La "indivisibilidad" es la *ratio* de la unidad, y esta característica pertenece a la especie y a la esencia de una cosa[121]. El hecho de que la definición de una esencia contenga varios elementos no niega su indivisibilidad, ya que estos componentes se relacionan entre sí como la potencia y el acto, una relación de la que resulta una verdadera unidad (cfr. V.6).

Cuando Tomás afirma que lo uno precede a lo verdadero, porque todo es inteligible en la medida en que es uno, se refiere a un enunciado dado por Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*: "quien no conciba algo como uno, no concibe nada" (1006b 10)[122]. En *Metafísica,* IV, c. 4, Aristóteles entra en discusión con aquellos que niegan el principio de contradicción. La condición para todo enunciado y discusión es que un nombre signifique solamente una cosa. Lo significado por el nombre es la definición de la cosa. Cuando un nombre no significa algo que es uno, no es significado nada. Esto es porque los nombres significan conceptos, y por tanto nada es significado cuando no es entendido nada. Sin embargo, a menos que algo uno sea entendido, nada se entiende, porque entender presupone que uno se distingue de otro. No obstante, cuando los nombres no significan nada, toda discusión se hace imposible[123].

Este argumento de Aristóteles ha sido interpretado como la fuente histórica de la teoría de la convertibilidad de uno y ente. Un axioma *a priori* que demande a todo objeto posible del pensamiento humano que sea un *unum* sólo puede obtenerse en la reflexión sobre la posibilidad del pensar como tal. La tesis de la

---

[121] Cfr. *In De An* III lect11 n752; n755.

[122] *De Ver* q21 a3: "qui enim non intelligit unum nihil intelligit, ut dicit Philosophus in IV Metaphysicae".

[123] *In Met* IV lect7 n615: "quod enim non significat unum, nihil significat. Et hoc sic probatur. Nomina significant intellectus. Si igitur nihil intelligitur, nihil significatur. Sed si non intelligitur unum, nihil intelligitur; quia oportet quod qui intelligit ab aliis distinguat. Ergo si non significat unum, non significat".

convertibilidad tiene su origen en una filosofía de la mente; reside en la idea de que todo pensamiento está ligado al principio de identidad[124].

Esta interpretación –que es la de Kurt Flasch– está, obviamente, influida por la filosofía trascendental de Kant, en la que el "yo pienso" es el principio determinante del objeto trascendental (*Crítica de la razón pura*, B 118). Contra esta interpretación deben decirse dos cosas. En primer lugar, históricamente el origen de la teoría de la convertibilidad de ente y uno se encuentra en un texto de *Metafísica*, IV, anterior: a saber en el capítulo 2, en el que Aristóteles afirma que ente y uno son idénticos en realidad, pero difieren conceptualmente. En segundo lugar, el modo de pensamiento trascendental en la Edad Media reduce nuestros conceptos a uno primero que es la condición para el conocer humano. Para Tomás esto primero no es lo inteligible o el principio de identidad, sino el ente, ya que algo sólo es inteligible en cuanto que es en acto. Mediante la reflexión sobre eso primero se hace manifiesto que todo ente sea uno. El uno es una explicación del ente porque añade la característica de la indivisibilidad. El uno no es condición para comprender el ente, sino para comprender la verdad.

---

[124] K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, p. 51.

VI

LA VERDAD COMO TRASCENDENTAL

Para los trascendentales “ente”, “cosa” y “uno”, que analizamos en los capítulos anteriores, los medievales encontraron importantes pistas en Aristóteles y Avicena. Aristóteles abogó por la convertibilidad de ente y uno, y Avicena afirmó que “ente”, “cosa” y “uno” son nociones primarias. Sin embargo, con respecto a la trascendentalidad de la verdad y el bien, las dos fuentes de autoridad fueron mucho menos explícitas, o incluso reticentes. Por tanto, precisamente en relación con estos trascendentales, se manifiesta la originalidad de la teoría medieval.

En cuanto a la trascendentalidad de la verdad, las tres exposiciones principales de Tomás son, en orden cronológico: el comentario a las *Sentencias* (I q19 a5), *De veritate* (q1) y la *Summa theologiae* (I q16). El primer artículo del segundo texto aborda la cuestión “¿Qué es la verdad?” y contiene el desarrollo más extenso que hace Tomás de los conceptos que “expresan un modo general de ente”. Por ese motivo, en el capítulo II, utilizamos *De veritate,* q1 a1, como un texto básico sobre los trascendentales. La exposición que ahí se encuentra es considerada a menudo de un modo aislado por la literatura secundaria, fuera del contexto de la cuestión de la verdad en la que se encuentra; en nuestro capítulo segundo hablábamos de ella del mismo modo. En el presente capítulo intentaremos mostrar que este contexto es esencial para la comprensión de la teoría de los trascendentales en Tomás, y que, no por accidente, él presenta en *De veritate* q1 a1, su más completo estudio sobre ella.

Primero (epígrafes VI.1-VI.4), analizamos la concepción que tiene Tomás de la verdad, y mostramos que difiere fundamentalmente de la de sus contemporáneos, particularmente en aquellos puntos que fueron considerados como condiciones esenciales para la trascendentalidad de la verdad. A continuación (epígrafes VI.5-VI.7), tratamos de la manera en que Tomás le otorga a la verdad un lugar en la teoría de los trascendentales y aclaramos que su concepción de la

verdad lleva a innovaciones importantes en esta teoría. Finalmente, examinamos la oposición entre verdadero y falso, y el orden entre la verdad y el bien[1].

1. Una definición "magistral" de verdad: "la indivisión de ser y aquello que es"

En su respuesta a la cuestión concerniente a qué es la verdad, Tomás menciona en el *De veritate*, q1 a1, varias definiciones de verdad que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía. Presenta definiciones de la filosofía griega (Aristóteles), del periodo patrístico (Agustín e Hilario de Poitiers), del pensamiento medieval temprano (Anselmo de Canterbury) y de la filosofía árabe (Avicena). Entre las muchas definiciones de verdad también aparece la fórmula: "adecuación de cosa e intelecto", que Tomás la atribuye a un filósofo judío del siglo X, Isaac Israeli. Sin embargo, los investigadores, no han podido encontrar esta definición en los trabajos de éste[2]. Además, Tomás menciona una definición anónima: "la verdad es la indivisión del ser y de aquello que es" (*Verum est indivisio esse et quod est*). Dedicamos nuestra atención inicial a esta definición, que a primera vista parece bastante extraña.

---

[1] Para una revisión de los estudios de Tomás sobre la verdad, ver J. F. Wippel, "Truth in Thomas Aquinas", *The Review of Metaphysics,* 1989 (43), pp. 295-326, pp. 543-567. Para el tema de la verdad ontológica ver G. Söhngen, *Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom 'ens et verum convertuntur' als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation*, Münster, 1930; R. J. McCall, "St. Thomas on Ontological Truth", *The New Scholasticism,* 1938 (12), pp. 9-29; J. Van de Wiele, "Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas", *Revue philosophique de Louvain,* 1954 (52), pp. 521-571; J. Pieper, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters,* München, [4]1966; R. B. Schmitz, *Sein-Wahrheit-Wort. Thomas von Aquin und die Lehre von der Wahrheit der Dinge*, Münster, 1984; J. A. Aertsen, "Wendingen in Waarheid: Anselmus van Canterbury, Thomas van Aquino en Vico", *Tijdschrift voor Filosofie,* 1987 (49), pp. 187-229; J. A. Aertsen, "Truth as Transcendental in Thomas Aquinas", *Topoi,* 1992 (11), pp. 159-171; G. Schulz, *Veritas est adaequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Warheitsbegriff*, Leiden, 1993.

[2] Ver J. T. Muckle, "Isaak Israeli's Definition of Truth", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littérarie du Moyen Age,* 1933 (8), pp. 5-8. La definición podría proceder de los aristotélicos árabes, como Averroes, que son referidos por los editores de la obra de Buenaventura como posible fuente (*Opera omnia,* I, p. 707, n. 5). Cfr. también Avicena, *Liber de philosophia prima,* I, 8 (ed. Van Riet, p. 55): "veritas […] intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriore cum est ei aequalis".

En otro texto, *In I Sententiarum*, d19 q5 a1, Tomás llama a esta definición "magistral" (*magistralis*), señalándola, por tanto, como definición de los *magistri* de la universidad. En efecto, encontramos esta definición en Alejandro de Hales, Alberto Magno y Buenaventura[3]. De entre las definiciones presentadas en el *De veritate*, la fórmula "indivisión" es pues la más reciente. Nos recuerda al comienzo de la teoría de los trascendentales, ya que el origen de la definición puede remontarse a la *Summa de bono* de Felipe el Canciller (ver epígrafe I.1).

En la segunda cuestión de su trabajo, Felipe discute cinco definiciones de verdad que también menciona Tomás en el *De veritate*, a saber, las definiciones de Agustín, Hilario de Poitiers, Anselmo, la fórmula de la adecuación y, finalmente, la definición en términos de "indivisión". Felipe considera la última definición como la más apropiada. Él objeta a la definición que da Hilario en *De Trinitate*, V, q3 ("la verdad es aquello que declara o manifiesta el ser"), porque contiene una referencia a un sujeto cognoscente. La definición "adecuación de cosa e intelecto" expresa –según Felipe–, un tipo secundario de verdad, a saber, la verdad del signo, porque la adecuación de la que se trata debe entenderse como la que hay entre un signo mental y la cosa significada. Obviamente, está buscando una definición puramente ontológica de la verdad. La definición de Agustín "la verdad es aquello que es" (*id quod est*) indica qué es la verdad *secundum substantiam*, pero expresa de forma insuficiente aquello por lo que la "verdad" *qua* concepto (*ratio*) difiere de "ente". La definición de Agustín, por tanto, debe modificarse, y esta modificación da lugar a la quinta definición mencionada por Felipe: "la verdad es la indivisión del ser (*esse*) y aquello que es", la última definición muestra que los imperativos filosóficos subyacen a la incorporación de la verdad dentro de la teoría de los trascendentales. La definición "magistral" articula las dos condiciones de la trascendentalidad de la verdad. Primera, la verdad debe concebirse de un modo puramente ontológico; cualquier relación con el intelecto debe ser eliminada. Segunda, la verdad debe concebirse como una negación, como un tipo de "indivisión".

El punto de partida de la exposición que hace Tomás en *De veritate*, q1 a1, no es diferente en realidad de la que da Felipe. La *quaestio* escolástica normalmente tiene la forma de una cuestión "si" ("si x es tal"), que puede afirmarse o negarse. Sin embargo, la cuestión planteada en *De veritate*, q1 a1, es una pregunta "qué" ("¿qué es la verdad?"), pero el problema que realmente se aborda es la cuestión de si la verdad es completamente idéntica con el ente. El texto comienza con varios argumentos que afirman, basándose en la definición de Agustín: "verdadero es aquello que es", que ente y verdad son totalmente idén-

---

3 Alberto Magno, *De bono*, I, q. 1, a. 8 (ed. H. Kuehle, p. 15); Alejandro de Hales, *Summa theologiae*, I, 1, 3, 2, n. 88; Buenaventura, *Collationes in Hexaemeron*, IV, 2 (*Opera omnia*, V, p. 349).

ticos. Tomás describe los intentos agustinianos que hay en *Soliloquia* (II, 5) de definir la verdad. Una de las definiciones que recoge dice: “es verdadero lo que es visto por el cognoscente, que quiere y puede conocer”. La objeción de Agustín a esta definición es que, si fuera correcta, algo que nadie fuese capaz de conocer no sería verdadero. La objeción le lleva a la conclusión de que “lo verdadero” debe definirse como “aquello que es”[4]. Agustín elimina deliberadamente la relación a un sujeto cognoscente. Tal relación “relativizaría” la verdad. La verdad reside exclusivamente en la cosa misma, expresando su inteligibilidad, y es por tanto idéntica con el ente. Asimismo, Tomás se enfrenta al mismo problema que Felipe, a saber, la diferenciación entre el ente y la verdad ontológica.

Sin embargo, a partir de la solución que da en *De veritate*, q1 a1, se evidencia que él no comparte la visión de Felipe[5]. La definición primaria de verdad que da Tomás contradice las dos condiciones que Felipe consideró esenciales para su trascendentalidad. Por lo tanto, debemos examinar las razones que llevaron a Tomás a su concepción de la verdad.

2. “La verdad no está en las cosas, sino en la mente” (Aristóteles)

La idea básica que atraviesa la exposición de Tomás, es que la relación con el intelecto es esencial para la verdad. En los tres escritos en los que presenta un estudio sistemático de la verdad, cita un texto del libro VI de la *Metafísica* de Aristóteles (c. 4, 1027b 25) a propósito de que “la verdad y la falsedad no existen, como el bien y el mal, en las cosas, sino en la mente”. El lugar propio de la verdad está en el intelecto. Esta tesis constituye un gran obstáculo para cualquier concepción puramente ontológica de la verdad. Por lo tanto, Tomás emplea el enunciado de Aristóteles como un contraargumento para la tesis de que la verdad reside solamente en las cosas[6]. Al final se hace evidente que, si nos fijamos en el contexto de la observación de Aristóteles y en el comentario que de ella hace Tomás, toma la afirmación del Filósofo como algo más que un mero argumento de autoridad.

En *Metafísica*, VI, c. 4, Aristóteles expone uno de los significados de “ente” que había distinguido en el libro quinto, a saber, “el ente como lo verdadero”

---

[4] Tomás se refiere a los intentos de Agustín en *De Ver* q1 a1 ob1 y ob2; q1 a2 ob4; *STh* I q16 a1 ob4.

[5] L. Oeing-Hanhoff, *Ens et unum convertuntur*, p. 180, niega el trasfondo histórico que pueda estar tras la concepción tomista de verdad cuando identifica esta concepción con la definición de Felipe el Canciller.

[6] *In I Sent* d19 q5 a1; *De Ver* q1 a2 *sed contra* y *resp.*; *STh* I q16 a1 *sed contra.*

(*ens ut verum*). En este sentido, ente significa la verdad de una combinación proposicional de sujeto y predicado. El uso "veritativo" del ente concierne a la composición y la división de conceptos por parte del intelecto. "El ente como lo verdadero" es el ser como una cópula verbal, un signo de la composición de sujeto y predicado en una frase. Este "ser" por consiguiente tiene su origen en el intelecto que forma una proposición. Por lo tanto, el contexto del enunciado citado por Tomás es una exposición en la que la verdad se presenta conectada con el ser, aunque de un modo completamente distinto al de la concepción ontológica de la verdad. Para recalcar que "el ente como lo verdadero" no significa algo extra-mental, Aristóteles dice: "la falsedad y la verdad no están en las cosas –no es como si lo bueno fuera verdadero, y lo malo fuera en sí mismo falso–, sino en el pensamiento"[7].

Es destacable que en su comentario a la *Metafísica*, Tomás establezca por fin esta distinción entre lo verdadero y lo bueno y dé una justificación filosófica al enunciado de Aristóteles. Esta justificación, a la que vuelve en muchas otras partes de su obra, se basa en la idea de que una sustancia espiritual se relaciona con la realidad de dos maneras distintas[8]. Un ser humano se dirige hacia las cosas conociéndolas y deseándolas. El objeto del conocimiento es la verdad, el objeto del apetito es el bien. Entre los procesos de conocer y desear hay una distinción fundamental, que se hace evidente en sus términos. El conocimiento se da cuando lo que es conocido está en el cognoscente; es un proceso de "asimilación" que se completa cuando la similitud de la cosa conocida está en el alma humana. La verdad indica esta realización o perfección del conocimiento y está, por consiguiente, en la mente. El apetito, por el contrario, no es un proceso de asimilación sino un movimiento hacia las cosas. Es una "inclinación" hacia una cosa en sí misma, que es deseable porque es perfecta. Lo bueno es, pues, una perfección en las cosas[9]. Esta conclusión no excluye que la verdad sea tam-

---

7 El texto de Aristóteles no dice todo lo que se recoge en la cita de Tomás, pero la lectura que hace Tomás está tomada de una traducción medieval latina del texto árabe. Cfr. J. F. Wippel, "Truth in Thomas Aquinas", p. 297, n. 5.

8 Cfr. *De Ver* q21 a3: "cognitio et voluntas radicantur in substantia spirituali super diversas habitudines eius ad res".

9 *In Met* VI lect4 n1234: "sciendum est autem, quod cum quaelibet cognitio perficiatur per hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente; sicut perfectio rei cognitae consistit in hoc quod habet talem formam per quam est res talis, ita perfectio cognitionis consistit in hoc, quod habet similitudinem formae praedictae. Ex hoc autem, quod res cognita habet formam sibi debitam, dicitur esse bona; et ex hoc, quod aliquem defectum habet, dicitur esse mala. Et eodem modo ex hoc quod cognoscens habet similitudinem rei cognitae, dicitur habere veram cognitionem: ex hoc vero, quod deficit a tali similitudine, dicitur falsam cognitionem habere. Sicut ergo bonum et malum designant perfectiones, quae sunt in rebus: ita verum et falsum designant perfectiones cognitionum"; n1240: "apparet etiam ex his quae hic dicuntur, quod verum et falsum, quae sunt

bién un bien, ya que la verdad es el bien específico del intelecto. En este caso, el intelecto es considerado como una cosa que, como todas las demás, es llamada "buena" por su perfección, la cual está en la verdad del conocimiento. Por ello, este caso específico confirma la tesis general de que el bien está en las cosas y la verdad está en la mente[10].

En *Metafísica*, VI, Aristóteles traza una conclusión de largo alcance a partir de su consideración del "ente como lo verdadero". Este tipo de ente cae fuera de la investigación de la metafísica; "debe ser ignorada" por la ciencia que trata del ente en cuanto ente, porque la causa del ente-como-lo-verdadero es una operación del intelecto. En este sentido, el ente pertenece más bien a la lógica o a la ciencia del intelecto. La metafísica tiene que ver con la realidad fuera de la mente, con el tipo de ente que se encuentra en una de las categorías[11].

La distinción que Aristóteles hace aquí entre dos modos de ser –explicada más extensamente en *Metafísica,* V (c. 7)–, tiene una gran influencia en el pensamiento de Tomás. En muchos lugares, como, por ejemplo, al comienzo del *De ente et essentia*, presenta una división doble del ser que se corresponde con la dicotomía de Aristóteles[12]. El primer modo de ser (permítaseme llamarlo S_1) está "fuera de la mente" y es "perfecto", porque es algo positivo en la realidad. Éste es el ente dividido por las diez categorías y que significa o la sustancia, o el accidente. El segundo modo de ser (S_2) es el ser como una cópula verbal;

obiecta cognitionis, sunt in mente. Bonum vero et malum, quae sunt obiecta appetitus, sunt in rebus". Cfr. *De Ver* q1 a2: "motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam […] sed motus appetitivae terminatur ad res […] et quia bonum […] dicit ordinem entis ad appetitum, verum autem dicit ordinem ad intellectum, inde est quod Philosophus dicit in VI Metaphysicae quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in mente"; *STh* I q16 a1. Para el contraste entre los actos de conocimiento y apetito, ver, por ejemplo, *De Virt in com* a9: "actio intellectus […] est secundum quod aliqualiter assimilatur cognoscibili […]. Actio autem virtutis appetitivae consistit in quadam inclinatione ad appetibile".

10 *In Met* VI lect4 n1239: "patet etiam quod nihil prohibet verum esse quoddam bonum, secundum quod intellectus cognoscens accipitur ut quaedam res. Sicut enim quaelibet alia res dicitur bona sua perfectione, ita intellectus cognoscens, sua veritate".

11 *In Met* VI lect4 n1242: "et ideo […] est praetermittendum […] ens quod significat verum […]. Illius vero, scilicet entis veri, causa est […] operatio intellectus componentis et dividentis. Et ideo pertinet ad scientiam de intellectu". Cfr. *In Met* IV lect17 n736: "verum autem et falsum pertinent proprie ad considerationem logici; consequuntur enim ens in ratione de quo considerat logicus: nam verum et falsum sunt in mente".

12 *De Ent et Es* c1; *STh* I q3 a4 ad2; q48 a2 ad2; *CG* III c9; *De Pot* q7 a2 ad1; *De Malo* q1 a1 ad19; *Quodl* IX q2 a2; *In I Sent* d19 q5 a1 ad1; *In II Sent* d34 q1 a1. Cfr. T. Veres, "Eine fundamentale ontologische Dichotomie im Denken des Thomas von Aquin", *Philosophisches Jahrbuch,* 1970 (77), pp. 81-98.

significa lo que existe sólo en la mente, a saber, la verdad de una composición proposicional.

En su *Comentario a la Metafísica,* Tomás hace varias observaciones que conciernen a la relación entre S_1 y S_2, que no se encuentran en Aristóteles del mismo modo. Tres de ellas resultan ser directamente relevantes para su análisis de la verdad. (*i*) S_2 se compara con S_1 como "un efecto con su causa, ya que del ser de una cosa en la realidad es de lo que derivan la verdad y falsedad proposicionales, que nuestro intelecto significa por medio de la cópula verbal 'es'"[13]. Tomás no explica en qué sentido debe entenderse aquí "causa". Por supuesto, S_1 no puede ser una "causa eficiente", puesto que como vimos, la distinción entre los dos modos de ser consiste precisamente en el hecho de que S_2 es causado por una operación del intelecto. (*ii*) El ámbito que abarca S_2 es más extenso que el de S_1. En el sentido de que S_2, sea cual fuere la cosa sobre la que pueda formarse una proposición verdadera, puede llamarse "ente", incluso aunque según S_1 sea un no-ente, como es el caso de las negaciones o las privaciones. Podemos decir, por ejemplo, que existe el mal, pero esto no implica que el mal sea algo positivo en la realidad[14]. En la mayoría de los textos donde Tomás presenta los dos modos de ser, su interés es aclarar este segundo rasgo de la relación entre ellos[15]. (*iii*) S_2 es accidental con respecto a S_1. Para el ser de una cosa, no es esencial que se afirme de ella una proposición verdadera. El conocimiento o la ciencia se relaciona esencialmente y depende de la realidad; no ocurre lo mismo al contrario[16].

En resumen, Tomás sigue el planteamiento aristotélico de la realidad: el lugar de la verdad no está en las cosas sino en la mente. La relación entre ente y verdad está determinada por la distinción entre dos modos de ser. La verdad pertenece a un modo secundario de ser, el ser intra-mental. Tomás considera

---

13 *In Met* V lect9 n896: "sciendum est autem quod iste secundus modus comparatur ad primum, sicut effectus ad causam. Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas et falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum Est prout est verbalis copula".

14 *In Met* V lect9 n896: "sed, quia aliquid, quod est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem et huiusmodi, ideo quandoque dicitur esse de aliquo hoc secundo modo, et non primo. Dicitur enim, quod caecitas est secundo modo, ex eo quod vera est propositio, qua dicitur aliquid esse caecum; non tamen dicitur quod sit primo modo vera. Nam caecitas non habet aliquod esse in rebus, sed magis est privatio alicuius esse".

15 Ver especialmente: *STh* I q48 a2 ad2, donde la distinción entre los dos modos de ser es su respuesta a una objeción en la que se afirma, sobre la base de la convertibilidad de "ente" y "cosa", que el mal es un ente: "propter huius autem distinctionis ignorantiam, aliqui, considerantes quod aliquae res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quaedam".

16 *In Met* V lect5 n896: "accidit autem unicuique rei quod aliquid de ipsa vere affirmetur intellectu vel voce. Nam res non refertur ad scientiam, sed e converso".

como “definición” aristotélica de la verdad, una afirmación del cuarto libro de la *Metafísica*: “Decir de lo que es que es y de lo que no es que no es, es verdadero”[17]. Esta “definición” indica una perspectiva de la verdad bastante diferente de la que tiene Agustín: la verdad no es “aquello que es”, sino *decir* de aquello-que-es que es. Visto desde esta perspectiva, parecen estar ausentes las condiciones necesarias para que la verdad sea una propiedad trascendental del ente.

3. “Es la misma la disposición en el ser y en la verdad”

Sin embargo, este planteamiento no da una visión completa de la concepción que tiene Tomás respecto a la verdad. También reconoce que hay verdad en todo ente. Lo sorprendente es que para esta idea Tomás apele nuevamente a la *Metafísica* de Aristóteles. Como contrargumento a las objeciones que proponen que el ente y la verdad no pueden ser convertibles porque la verdad sólo está en el intelecto, cita un enunciado del libro II de la *Metafísica* (c. 1, 993b 30-31): “es la misma la disposición de las cosas en el ser y en la verdad”[18].

Es instructivo que examinemos de nuevo aquí el contexto de este enunciado. En el primer capítulo de *Metafísica,* II, Aristóteles afirma que “la filosofía es correctamente llamada la ciencia de la verdad”. Él quiere aclarar que de todas las disciplinas filosóficas, la metafísica considera pre-eminentemente la verdad. El argumento de Aristóteles parte de una proposición general: la causa de un atributo o propiedad, común tanto a la causa como a su efecto, es la instancia máxima (*maximum*) de ese atributo. El fuego, por ejemplo, es la más caliente de las cosas, porque es la causa del calor de todas las demás cosas. Esta proposición general se aplica después a la verdad. El término “verdad” se dice universalmente de todas las cosas. “Por tanto, porque la causa de la verdad es común con el efecto, tanto en el nombre como en la *ratio* común, resulta que cualquier causa de la que se siga que las cosas sean verdaderas, ella es en sí misma la más verdadera”[19]. Estas causas trascienden (*transcendunt*) la verdad de las cosas que están sujetas a generación y corrupción, puesto que ellas no son “a veces verdaderas y a veces no verdaderas”. Ellas también trascienden los cuerpos celestia-

---

17 *In Met* IV lect16 n721. Cfr. lect8 n651.

18 *STh* I q16 a3: “sed contra est quod dicit Philosophus […] quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate”.

19 *In Met* II lect2 n294: “nomen autem veritatis non est proprium alicui speciei, sed se habet communiter ad omnia entia. Unde, quia illud quod est causa veritatis, est causa communicans cum effectu in nomine et ratione communi, sequitur quod illud, quod est posterioribus causa ut sint vera, sit verissimum”.

les en verdad y en ser, porque estas causas no tienen causa, sino que son la causa del ser de otras cosas[20]. Como la filosofía primera trata de las causas primeras de las cosas, la metafísica, por lo mismo, es tomada como la ciencia de la verdad por excelencia. A partir de este razonamiento, Aristóteles infiere un corolario final: dado que aquellas cosas que son la causa del ser de otras cosas son verdaderas en el grado más alto, se sigue "que cada cosa se relaciona con la verdad del mismo modo que con el ser"; o, como dice Tomás, "que hay la misma disposición de las cosas al ser y a la verdad". Las cosas que tienen una causa de su ser, tienen también una causa de su verdad[21].

Este argumento debe de haber tenido un gran atractivo para Tomás, ya que hace uso de él en sus pruebas para la existencia de Dios y en su teoría de la creación (ver epígrafe IX.3). *Metafísica*, II, es fundamental también para su tesis de que hay una conexión intrínseca entre ente y verdad. En su respuesta a una de las objeciones en *De veritate*, q1 a1, explica la afirmación aristotélica. La tesis de que hay la misma "disposición" al ser y a la verdad significa que el orden (*ordo*) en ambos es idéntico. La razón es que "una cosa es adecuada para ser conformada (*adaequari*) al intelecto en la misma medida en que una cosa tenga entidad (*entitas*). En consecuencia, la noción de verdad se sigue de la de ente"[22]. La verdad aparece ahora no como un modo intramental de ser sino como algo que tiene una dimensión ontológica.

Los dos modos de abordar el tema realizados por Tomás dan lugar a dos conclusiones básicas sobre la verdad. El primero, basado en la afirmación aristotélica de que la verdad no está en las cosas sino en la mente, da lugar a la conclusión de que "el ente-en-cuanto-verdadero" está fuera de la metafísica. El segundo que sigue a la afirmación aristotélica de que es la misma la disposición en el ser y en la verdad, da como resultado una concepción de la verdad como

---

20 *In Met* II lect2 n295.

21 *In Met* II lect2 n298: "ex his autem infert quoddam corollarium. Cum enim ita sit, quod ea, quae sunt aliis causa essendi, sint maxime vera, sequitur quod unumquodque sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habent veritatem. Ea enim, quorum esse non semper eodem modo se habet, nec veritas eorum semper manet. Et ea quorum esse habet causam, etiam veritatis causam habent".

22 *De Ver* q1 a1 ad5: "dispositio non accipitur ibi secundum quod est in genere qualitatis sed secundum quod importat quendam ordinem: cum enim illa quae sunt causa aliorum essendi sint maxime entia et illa quae sunt causa veritatis sint maxime vera, concludit Philosophus quod idem est ordo alicui rei in esse et veritate, ita scilicet quod ubi invenitur quod est maxime ens, est maxime verum. Unde nec hoc ideo est quia ens et verum ratione sunt idem sed quia secundum hoc quod aliquid habet de entitate secundum hoc est natum adaequari intellectui, et sic ratio veri sequitur rationem entis". Cfr. *CG* I c62.

ser. El propio Tomás habla de una “doble” verdad: la del intelecto y la de la cosa[23].

La cuestión crucial es, desde luego, si las dos concepciones de la verdad son compatibles. Aristóteles no formula esta cuestión en su *Metafísica*. Los estudiosos modernos han intentado resolver esta discrepancia entre los libros II y VI suponiendo un desarrollo en el pensamiento de Aristóteles. Según este punto de vista, el segundo libro pertenece a una fase temprana y platónica. Tal solución es ajena a Tomás porque –según él–, los libros de la *Metafísica* de Aristóteles forman una unidad[24]. El proceder que sigue Tomás al tratar la concepción ontológica de la verdad, sugiere que él no considera incompatibles a las dos concepciones. No apela a la definición agustiniana de verdad, como podría esperarse, sino que apela a Aristóteles. Podría subyacer a esta elección una intención explícita: Tomás propone que las dos concepciones de la verdad deben estar juntas, apelando precisamente al mismo filósofo que afirma que el lugar de la verdad es el intelecto.

En su comentario a la *Metafísica*, Tomás no investiga en profundidad las relaciones entre estas dos concepciones. En su exposición del segundo libro, sin embargo, se remite a la concepción de la verdad que se encuentra en el libro sexto. El hecho de que una cosa se relacione con el ser del mismo modo que con la verdad “es” porque el ser de la cosa es la causa de la idea verdadera que la mente forma de la cosa. Por tanto, la verdad y la falsedad no están en las cosas, sino en la mente, como se dijo en el libro sexto”[25]. Esta observación no se desarrolla, pero deja claro que para Tomás no hay una oposición, sino, por el contrario, una relación causal entre la verdad de la cosa y la verdad del intelecto. La disposición de una cosa es “el fundamento y la causa” de la verdad del intelecto[26].

Para determinar la relación entre las dos verdades, es necesario, en primer lugar, responder a una cuestión que Aristóteles no trata explícitamente. Sus enunciados atribuyen diferentes lugares a la verdad, pero no dicen *qué* es la verdad. Precisamente, esta cuestión la examina Tomás en *De veritate*.

---

23 *Iohannis Ev* c18 lect6 n2365. Cfr. *STh* I q16 a3 ad1: “verum est in rebus et in intellectu”.

24 Esta postura parece haber recuperado el apoyo entre los modernos investigadores de Aristóteles. Ver J. Owens, “The Present Status of Alpha Elatton in the Aristotelian Metaphysics”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1984 (66), pp. 148-169.

25 *In Met* II lect2 n298: “et hoc ideo, quia esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re. Verum enim et falsum non est in rebus, sed in mente, ut dicetur in Sexto huius”.

26 Cfr. *In Met* IX lect11 n1898: “fundamentum et causa veritatis”.

4. La “ratio” que da Tomás de la verdad: “adecuación de cosa e intelecto”

En *De veritate*, q1 a1, Tomás llega a la conclusión de que la definición que Felipe el Canciller había considerado secundaria, realmente expresa la *ratio* de la verdad de la forma más completa: la verdad es “la adecuación de cosa e intelecto”[27]. Esta fórmula es considerada a menudo como la definición medieval de verdad. Desde una perspectiva histórica, esto es incorrecto, ya que sólo en Tomás ésta será la definición primaria[28].

Cuando comparamos entre sí sus tres principales desarrollos de la verdad, parece que la definición en términos de “adecuación” adquiere un creciente significado para Tomás. En sus inicios, en su *Comentario a las Sentencias* (I d19 q5 a1), presenta la definición de Anselmo de Canterbury (“la verdad es la rectitud perceptible sólo por la mente”) como la más comprehensiva (*comprehends omnes veritatis acceptiones*). En el último texto, en la *Summa theologiae* (I q16 a1), es sustituida por la fórmula de la “adecuación”. En el texto que es cronológicamente intermedio, *De veritate*, q1 a1, Tomás ordena las diversas definiciones de verdad que encuentra en la tradición, basándose en los tres elementos contenidos en la fórmula de la conformidad: la cosa, el intelecto, y la relación entre ambos.

Afirma: la verdad o lo verdadero “puede definirse de tres modos”. El primero pertenece a aquello que precede a la esencia de la verdad y sobre el cual está fundada la verdad (*fundatur*), a saber, la “entidad” de una cosa. En este grupo, Tomás sitúa las definiciones de Agustín y Felipe el Canciller, quienes definen la verdad en términos puramente ontológicos. En el segundo modo, la verdad se define conforme a aquello en lo que la noción de verdad es completado formalmente (*perficitur*). La definición de verdad como adecuación se incluye en este apartado. Finalmente, en el tercer modo, la verdad puede definirse según el efecto consiguiente (*secundum effectum consequentem*), a saber, el conocimiento. En este sentido, Hilario de Poitiers dice: “la verdad es aquello que declara o manifiesta el ente”.

A partir de esta ordenación, se puede reconstruir por qué prefirió Tomás la fórmula de adecuación a las otras definiciones de verdad. La razón debe ser que esta definición expresa más completamente el carácter relacional de la verdad. La verdad no es, como sostenía Felipe el Canciller, una negación, sino más bien una relación entre dos términos, *res* (como nombre general para la realidad) e

---

[27] *De Ver* q1 a1: “adaequatio intellectus et rei dicitur et in hoc formaliter ratio veri perficitur”.

[28] Para la verdad como “adecuación”, ver J. A. Aertsen, *Medieval Reflections on Truth: Adaequatio rei et intellectus*, discurso inaugural de la Free University, Amsterdam, 1984; y G. Pöltner, “Veritas est adaequatio intellectus et rei. Der Gesprächsbeitrag des Thomas von Aquin zum Problem der Übereinstimmung”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1983 (37), pp. 563-576.

intellectus. Ambos son esenciales, aunque en sentidos diferentes, para la relación de *adaequatio*, a la que Tomás también denomina *conformitas* en *De veritate,* q1 a1. La noción de verdad como "conformidad" le permite, pues, integrar los dos modos de abordar la verdad descritos en el epígrafe anterior, que derivan en la verdad del intelecto y en la verdad de la cosa.

La relación del intelecto con la cosa es una relación completada por una operación del intelecto, pues el conocimiento es un proceso de asimilación[29]. Aquí es donde se encuentra la idea básica del primer modo de abordar la verdad en Tomás. Como el término final del proceso de conocer, es decir, la verdad, está en el intelecto y es realizado por el intelecto, entonces el intelecto pertenece a la esencia de la verdad. Para Tomás es evidente por sí mismo que "todo el que define la verdad correctamente, pone al intelecto en su definición"[30].

La relación de la cosa con el intelecto consiste en la cognoscibilidad de la cosa. Esta cognoscibilidad es la condición para la conformidad entre intelecto y cosa, y constituye la verdad de la cosa. Aquí Tomás puede volver a la idea básica del segundo modo de abordar la verdad. "Es la misma la disposición en el ente y en la verdad", porque una cosa es adecuada a ser conforme al intelecto basándose en su ser. Todo ente es llamado verdadero, "en la medida en que es conformado o conformable al intelecto"[31].

La fórmula de la *adaequatio* no sólo expresa el carácter relacional de la verdad, sino que también especifica la relación entre cosa e intelecto. Esta relación debe ser "adecuada"; la "adecuación" para Tomás es una "conmensuración"[32]. El concepto "verdad" presupone una medida (*mensura*) para la relación entre cosa e intelecto[33]. Este momento normativo, indispensable en toda teoría de la verdad, se hace evidente en la ordenación de las definiciones de verdad que da Tomás en *De veritate*. La entidad de una cosa es la "fundamentación" de la verdad, el conocimiento es el "efecto" de la verdad. La *res*, por tanto, es aquello que mide.

---

29 *In I Sent* d19 q5 a1: "in ipsa operatione intellectus […] completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis".

30 *De Ver* q21 a1: "et ideo omnes recte definientes verum ponunt in eius definitione intellectum". Cfr. *In Peri Her* I lect3: "unde, de quocunque dicatur verum, oportet quod sit per respectum ad intellectum".

31 *De Ver* q21 a1: "unumquodque ens in tantum dicitur verum in quantum est conformatum vel conformabile intellectui".

32 *De Ver* q1 a5: "veritas adaequationem quandam et commensurationem importat".

33 *De Ver* q1 a2; *In Peri Her* I lect2 n29; *In I Sent* d19 q5 a2 ad2: "cum veritas sit quaedam rectitudo et commensuratio, oportet quod in ratione veritatis intelligitur mensura".

La cosa es la “causa” de la verdad que está en el intelecto[34]. Esta relación causal –como vimos al final del epígrafe anterior–, es la que Tomás utiliza en su *Comentario a la Metafísica* para establecer una conexión entre los modos en como Aristóteles aborda la verdad en los libros II y VI. El hecho de que tome la relación entre la verdad de la cosa y la verdad del intelecto como una relación causal, sugiere que concibe la relación entre las dos verdades del mismo modo que concibe la relación de los dos modos de ser que encontrábamos antes, el ser extra-mental (S_1) y el ser como verdadero (S_2). La primera característica de la relación entre S_1 y S_2 es que se relacionan entre sí como causa y efecto[35]. De la exposición anterior sobre la verdad ha quedado claro que “causa” debe entenderse aquí en el sentido de “medida” y “fundamentación”. Tiene las características de una “causa ejemplar”.

El lugar central que otorga Tomás a la fórmula de la *adaequatio* en el orden de las definiciones de verdad, implica una crítica a las definiciones de Agustín y Felipe el Canciller. Sus definiciones son demasiado limitadas e imperfectas porque conciernen solamente a la fundamentación de la verdad. Tomás critica de la definición agustiniana (“aquello que es”) que no se exprese en ella el concepto completo de verdad, que consiste en la conformidad de cosa e intelecto. Propone también una interpretación alternativa que entienda la definición agustiniana en un sentido aristotélico. Cuando la verdad se define como “aquello que es”, este “es” debe entenderse en cuanto significa la afirmación de una proposición; su significado entonces es que hay verdad cuando se dice que es aquello-que-es. La definición de Agustín cambia al sentido del ser intra-mental (S_2), que el Filósofo llamó “aquello que es verdadero”[36].

Dada esta crítica, la cuestión que se plantea es cómo puede aún Tomás concederle a la verdad un lugar en la teoría de los trascendentales. Su concepción de la verdad implica una negación del planteamiento que Felipe el Canciller consideró que era condición para la trascendentalidad de lo verdadero, a saber, que la verdad debe definirse sin relación alguna con el intelecto. Se ha afirmado que al definir la verdad en relación con el intelecto, Tomás de Aquino deja el

---

34 Cfr. *In Peri Her* I lect7: “sicut in subiecto est verum vel falsum in mente, ut dicitur in VI Metaphisice, in re autem sicut in causa”.

35 Ver la propia formulación de Tomás en *In Met* V lect9 n895: “unde veritas propositionis potest dici veritas rei per causam. Nam ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est”.

36 *De Ver* q1 a1 ad1: “vel dicendum quod cum dicitur verum est id quod est, li est non accipitur ibi secundum quod significat actum essendi sed secundum quod est nota intellectus componentis, prout scilicet affirmationem propositionis significat, ut sit sensus: verum est id quod est, id est cum dicitur esse de aliquo quod est, ut sic in idem redeat definitio Augustini cum definitione Philosophi supra inducta”. Cfr. q1 a10 ad1; *In I Sent* d19 q5 a1 ad1.

nivel de la metafísica por el de la psicología del conocimiento humano[37]. Desde el análisis del modo en que Tomás concibe la verdad, debemos dirigirnos ahora a su concepción de la verdad como trascendental.

5. Las innovaciones de Tomás en la teoría de los trascendentales

La investigación de Tomás en *De veritate,* q1 a1, sobre qué es la verdad lleva a la teoría de los trascendentales. Como vimos en el capítulo II, reduce la cuestión "¿qué es la verdad?", a la cuestión de la condición de todo conocimiento racional. Su método es la "reducción" o "resolución" de los contenidos de nuestro conocimiento a un primer concepto, "ente". Todos los demás conceptos añaden algo al ente en el sentido de que expresan un modo (*modus*) de éste que aún no es explicitado por el mismo término "ente". Algunos términos expresan un modo general de ente, algo que sigue a todo ente, y son llamados *communia* o *transcendentia*.

Tomás distingue dos grupos de trascendentales. El modo general de ente expresado por el primer grupo pertenece a todo ente en sí mismo (*in se*). A este grupo pertenece "cosa" (*res*), que expresa la esencia de aquello que es, y "uno". Es significativo que en *De veritate,* q1 a1, Tomás introduzca uno de los términos de la relación de la verdad, *res*, como un trascendental. El modo general de ente expresado por el segundo grupo pertenece a todo ente en relación a otro (*in ordine ad aliud*). A diferencia de Felipe el Canciller, una determinación trascendental no es solamente una negación, como en el caso de "uno", sino que también puede ser algo positivo, a saber, una relación[38]. La introducción de trascendentales relacionales no es algo exclusivo de Tomás, puesto que ya se encuentra en Alejandro de Hales y Alberto Magno.

Dentro del grupo de los trascendentales relacionales, Tomás distingue dos tipos que expresan los dos modos en que un ente se relaciona con otro, según su división o según su "conformidad" (*convenientia*). La condición para esta última relación es "algo" cuya naturaleza sea concordar con todo ente. El alma humana, afirma Tomás, es tal entidad, puesto que –según Aristóteles en *De anima*– es "en cierto sentido todas las cosas". En el alma humana hay tanto una capacidad cognoscitiva como una capacidad apetitiva. La conformidad del ente

---

[37] J. Van de Wiele, "Le problème de la vérité ontologique", p. 549.

[38] Cfr. *De Ver* q21 a1: "verum et bonum positive dicuntur".

con el apetito se expresa con el término “bien”, su conformidad con el intelecto por el término “verdad”[39].

La innovación más importante de Tomás en la teoría de los trascendentales es la correlación que introduce entre *anima* y ente. Entiende los trascendentales “verdadero” y “bueno” en relación con las facultades de una sustancia espiritual, el hombre. Su teoría –podríamos decir–, manifiesta un “antropocentrismo”. Sin embargo, este término, ha adquirido un significado específico tras la defensa realizada por J. B. Metz de la tesis de que, con Tomás, aparece una nueva forma de pensamiento que, a diferencia de la griega, es más antropocéntrica que cosmocéntrica. Tomás entendió –y Metz encuentra pruebas de ello en *De veritate,* q1 a1– que el ser humano tiene prioridad sobre aquello que está objetivamente presente, como modelo para la comprensión del ente[40]. Por su antropocentrismo, Tomás podría ser llamado “el padre del pensamiento moderno”. “La ‘revolución copernicana’ en el pensamiento, había empezado ya antes de que Kant […] la completara lógicamente”[41]. Parece, sin embargo, que la conclusión de Metz es precipitada, como quedará claro en lo que sigue (ver especialmente los epígrafes VI.7 y VI.8). La cuestión es si “antropocentrismo”, cuando se utiliza para describir el pensamiento de Tomás, tiene el mismo significado que cuando se lo utiliza generalmente en el pensamiento moderno. La piedra de toque para este problema es la cuestión de la verdad, ya que la respuesta que se le dé, concierne al modo en que el hombre está relacionado con la realidad.

Tomás fundamenta el especial lugar que tiene el hombre entre otros seres en el mundo, en una afirmación aristotélica que se encuentra en el tercer libro del *De anima* (c. 8, 431b 21): “el alma es en cierto sentido todas las cosas”. En este texto, Aristóteles concluye su investigación sobre el alma, y su propósito es aclarar en qué sentido es el alma todas las cosas. Los presocráticos afirmaron que el alma realmente es todas las cosas, ya que lo semejante se conoce sólo por lo semejante. Conocemos la tierra por la tierra, el fuego por el fuego. Para Aristóteles, sin embargo, el alma es toda *especie* de las cosas, en el sentido de que puede asimilar todas las formas, las formas inteligibles por el intelecto y las

---

39 *De Ver* q1 a1: “hoc autem est anima, quae ‘quodam modo est omnia’, ut dicitur in III *De Anima*: in anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, […] convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum”.

40 J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Ueber die Denkform des Thomas von Aquin*, Munich, 1962, p. 50; 52, n. 17.

41 J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, p. 112.

formas sensibles por los sentidos. El ser humano –concluye Tomás en su comentario–, es "en cierto sentido *totum ens*"[42].

Esta afirmación aristotélica desempeña una función importante en los escritos de Tomás. La utiliza con respecto a tres temas que forman el trasfondo del curso de su pensamiento en *De veritate*, q1 a1. El primer tema es la perfección de las sustancias intelectuales. Los seres cognoscentes se distinguen de los no-cognoscentes en que estos últimos tienen sólo su propia forma, mientras que los cognoscentes son capaces por naturaleza de asimilar también la forma de otras cosas. Su naturaleza tiene "una mayor amplitud y extensión"[43]. Éste es el privilegio de un ser cognoscente: ser "en cierto sentido todas las cosas". Algo está en el cognoscente en la medida en que es conocido. En este sentido, es posible que la perfección del universo entero exista en una cosa[44]. Mediante esta perfección, el alma humana adquiere una semejanza con Dios[45].

De esto resulta evidente que Tomás, al contrario de lo que sugiere un intérprete moderno, no abandona el nivel de la metafísica por un "antropocentrismo". El intelecto humano puede ser considerado de dos modos. Por un lado, el intelecto es una cosa determinada y una facultad particular. Pero se puede ver también el intelecto –y éste es el punto de vista de Tomás– como una facultad con un alcance universal, "aprehensiva del ente universal"[46]. El horizonte del hombre es ilimitado. Una sustancia intelectual tiene "más afinidad" con la totalidad de las cosas de la que tiene cualquier otra sustancia. Mediante su

---

[42] *In de An* III lect13 n790, Cfr. *STh* I q84 a2 ad2: "Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui Naturales; sed dixit *quodammodo animam esse omnia*, inquantum est in potentia ad omnia; per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia".

[43] *STh* I q14 a1: "cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus […] quod *anima est quodammodo omnia*".

[44] *De Ver* q2 a2. Cfr. *CG* I c44: "inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum: nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectionem".

[45] *STh* I q80 a1: "in habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum: sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum: in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant".

[46] *STh* I q82 a4 ad1.

intelecto es capaz de comprehender todo ente (*totius entis comprehensiva*)[47]. Esta apertura trascendental del alma es condición de posibilidad de la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente (cfr. III.4).

El segundo tema, en el que la idea de que el alma es “en cierto sentido todas las cosas” desempeña una función, es la cuestión de la distinción entre las facultades espirituales de intelecto y voluntad. Una sustancia espiritual posee un tipo de infinitud; su objeto es el ente en general (*universaliter omne ens*)[48]. Pero entonces, ¿en qué sentido se pueden diferenciar todavía las facultades espirituales? Desde la perspectiva de la universalidad de sus objetos, la distinción entre intelecto y voluntad no puede concernir a *cosas* diferentes. La diferenciación de las facultades deriva de los diferentes modos en que el mismo objeto se relaciona con el alma. Esta relación es doble. Por un lado, una cosa puede estar en el alma no según su propio modo de ser, sino de una manera espiritual, según su *species* o semejanza. Esta relación expresa la característica formal (*ratio*) de la cognoscibilidad y, por lo tanto, indica el modo en que el ente es el objeto del intelecto. Por otro lado, algo es el objeto del alma en la medida en que el alma tiende a ello en sí mismo. Esta relación expresa la característica formal de la apetibilidad e indica el modo en que el ente es el objeto de la voluntad[49].

Del segundo tema deriva inmediatamente un tercero: el de la trascendentalidad de verdadero y bueno. El alma racional es “en cierto sentido todas las cosas”. Las facultades del alma se diferencian en intelecto y voluntad según las *rationes* del objeto universal. El objeto del intelecto es “lo verdadero”, puesto que lo verdadero expresa la relación del ente al conocimiento; el objeto de la voluntad es “lo bueno”, ya que expresa la relación del ente al apetito. La tríada “ente-verdadero-bueno” se corresponde, como los objetos formales, con la tríada “alma-intelecto-voluntad”. Lo “verdadero” y lo “bueno” son convertibles con el “ente”, pero difieren de él conceptualmente.

---

[47] *CG* III c112: “naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu”.

[48] *STh* I q78 a1.

[49] *De Ver* q22 a10: “res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam secundum quod ipsa res est in anima per modum animae et non per modum sui, aliam secundum quod anima comparatur ad rem in suo esse existentem. Et sic obiectum animae est aliquid dupliciter: uno modo in quantum natum est esse in anima non secundum esse propium sed secundum modum animae, id est spiritualiter, et haec est ratio cognoscibilis in quantum est cognoscibile; alio modo est aliquid obiectum animae secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in se ipsa existentis, et haec est ratio appetibilis in quantum est appetibile”. Cfr. *STh* I q78 a1; *De Ver* q15 a2; q23 a1.

En comparación con el inicio de la teoría de los trascendentales en Felipe el Canciller, la correlación de espíritu y ente es un nuevo elemento importante en *De veritate*, q1 a1. ¿Hasta qué punto es una contribución original hecha por Tomás? Permítasenos comparar sus puntos de vista con los de Alejandro de Hales y Alberto Magno.

En la exposición que hace Alejandro de las primeras determinaciones del ente, la relación del ente con el alma humana es uno de sus principios ordenadores (cfr. I.2), pero hay diferencias claras con la de Tomás. Primero, la relacionalidad es uno de los modos en que se pueden considerar los trascendentales y no es por tanto distintivo para la verdad y el bien, sino que se mantiene también para la unidad. Segundo, dentro del entorno franciscano, la base del antropocentrismo es trinitaria. El hombre es la imagen de Dios por la tríada agustiniana de las facultades *memoria-intelligentia-voluntas*. Para Tomás, por el contrario, el fundamento ontológico de esta relacionalidad es la apertura trascendental del hombre, como expresaba la tesis aristotélica "el alma es en cierto sentido todas las cosas". En la teoría de Alberto Magno, "verdadero" y "bueno" añaden una relación a "ente": el ente es llamado "verdadero" por relación con una Idea, y es llamado "bueno" por una relación al fin[50]. Está ausente cualquier referencia al alma humana.

La correlación de espíritu y ente es la innovación tomista. Es el resultado de su concepción de la verdad como la "adecuación de cosa e intelecto", ya que esta concepción le impulsa a una consideración nueva del estatuto trascendental de la verdad. Es digno de mención que, para sus predecesores, el reconocimiento del carácter relacional de la verdad no tenga consecuencias para sus definiciones de verdad. De acuerdo con Alejandro de Hales, la verdad ontológica se determina en dos definiciones que él ve como idénticas, la definición de Agustín: "aquello que es"; y la definición en términos de indivisión. Alberto Magno considera la definición de Agustín como la definición de la verdad que es convertible con el ente[51].

De veritate, q1 a1, es la exposición más completa de los trascendentales en la obra de Tomás. Su orden sistemático está resaltado por una cuidadosa construcción simétrica. El primer trascendental es el "ente". Los modos internos del ente se hacen explícitos por "cosa", que expresa su naturaleza o esencia, y "uno", que significa su indivisión. Los trascendentales relacionales corresponden a la tríada "ente-cosa-uno"; pero en orden inverso. "Algo" es el complemento de "uno", como el propio Tomás declara: "así como el ente es llamado

---

[50] Alberto Magno, *Super De divinis nominibus*, c. 4 (ed. P. Simon, pp. 115-116). Ver epígrafe I.3.

[51] Alejandro de Hales, *Summa theologica*, I, tract. 3, n. 89; Alberto Magno, *De bono*, I, 8, n. 32 (ed. H. Kuehle, p. 17).

‘uno’ en cuanto que es indiviso en sí mismo, así es llamado ‘algo’ en cuanto que se divide de otros”. “Verdad” se corresponde con “cosa”, porque la conformidad del ente con el intelecto es una adecuación en la que el ente es asimilado según su “realidad”, esto es, su quididad o especie. Finalmente, “bueno” se corresponde con “ente”, porque la conformidad del ente con el apetito es el ordenamiento del apetito a algo en su propio ser. El desdoblamiento de los trascendentales sucede de forma circular.

En el capítulo segundo (II.6), encontramos que en *De veritate,* q21 a1, los trascendentales “verdadero” y “bueno” son derivados de un modo distinto a como lo fueron en *De veritate,* q1 a1. En el primer texto no se consideran desde la tesis *anima est quodammodo omnia,* sino desde los dos modos en los que un ente puede ser perfectivo de otro. El primer modo de perfeccionar es según la especie de un ente y es expresado por “verdadero”, ya que el intelecto es perfeccionado de este modo. El segundo modo de perfeccionar es según su *esse* y es expresado por “bueno”. Sin embargo, las diferencias entre los dos textos no justifican la conclusión de que el pensamiento de Tomás sobre los trascendentales muestra un desarrollo desde una deducción antropocéntrica hacia una más ontológica.

Las diferencias entre *De veritate,* q1 a1 y q21 a1, están determinadas principalmente por el hecho de que sus sujetos son diferentes: el primer texto trata de la verdad, el último del bien. Ambos son trascendentales relacionales, pero hay dos desemejanzas entre la verdad y el bien que hacen que la perspectiva de la verdad sea contraria a la perspectiva del bien. La verdad es el término-final de un movimiento de las cosas hacia el alma; el conocimiento es un proceso de asimilación. El bien es el término-final de un movimiento del alma hacia las cosas; el apetito es una inclinación. Una segunda desemejanza es que mientras que toda cosa desea el bien, no se puede decir que “toda cosa conoce la verdad”[52]. La verdad es una perfección que sólo puede encontrarse en una sustancia espiritual. Por estas razones es natural que en *De veritate,* q1 a1, la distinción entre la verdad y el bien se explique desde la perspectiva del alma y sus facultades, y que en *De veritate,* q21 a1, esta diferencia se explique desde la perspectiva del ente y su doble estructura de *species* y *esse.* Entre los dos textos no hay una oposición fundamental, sino una diferencia en la perspectiva estipulada por la naturaleza del sujeto.

---

52 *De Ver* q22 a1 ad1 y ad2.

6. La convertibilidad de ente y verdad

Tomás relaciona los trascendentales "verdad" y "bien" con los objetos formales de las facultades de intelecto y voluntad. Por medio de estas dos facultades, una sustancia espiritual se relaciona con la realidad de dos modos diferentes. En el epígrafe VI.2, veíamos que, basándose en estas diferentes relaciones, Tomás da una justificación filosófica al enunciado aristotélico de *Metafísica*, VI: "la verdad y la falsedad no existen, como el bien y el mal, en las cosas, sino en la mente". Con respecto a la trascendentalidad de la verdad, el punto que requiere mayor clarificación es, pues, el de su convertibilidad con el "ente".

En la *Summa theologiae*, I, q16 a3 (*Utrum verum et ens convertantur?*), Tomás explica esta convertibilidad. Su argumento traza un paralelismo con la convertibilidad entre "ente" y "bien", que había discutido anteriormente en la *Summa* (q5 a1 y q5 a3). Dejamos a un lado este paralelismo y presentamos el argumento sólo en lo que concierne a "la verdad". Aquello que es verdadero tiene una relación con el conocimiento. Ahora bien, todo es cognoscible en cuanto que tiene ser (*esse*). Por esta razón se dice que "el alma es en cierto sentido todas las cosas". La verdad, por tanto, es convertible con el ente, pero añade al ente una relación con el intelecto[53]. En el razonamiento de Tomás hay todavía algunos elementos implícitos; necesitamos por ello perfilar este argumento.

En el argumento que da para afirmar la identidad entre "verdad" y "ente", el término medio apropiado es la noción de "acto de ser" o "actualidad". El razonamiento procede como sigue: (*i*) Algo es llamado "verdadero" en cuanto que es apto para dar una idea verdadera de sí mismo. Aquello que es verdadero es cognoscible. (*ii*) Toda cosa es cognoscible, no en cuanto que es en potencia, sino en cuanto que es en acto[54]. La actualidad de una cosa es la base interna de su cognoscibilidad. Siguiendo a Aristóteles (*Metafísica*, IX, 1051a 29-32), Tomás ve una estrecha conexión entre verdad y acto. El conocimiento científico está por tanto dirigido lo que es en acto. Lo que es en potencia no puede ser conocido por sí mismo, sino sólo por aquello en lo que está la potencia[55]. (*iii*) En

---

[53] *STh* I q16 a3: "verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III *de Anima* quod *anima est quodammodo omnia* secundum sensum et intellectum. Et ideo […] convertitur cum ente […] verum. Sed tamen […] addit […] verum comparationem ad intellectum".

[54] *STh* I q87 a1: "unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX *Metaph*. (c. 9): sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est".

[55] *STh* III q10 a3: "scientia non est nisi entis: eo quod ens et verum convertuntur. Dupliciter autem dicitur aliquid ens: uno modo, simpliciter, quod scilicet est ens actu; alio modo, secundum

cuanto que una cosa es en acto, es llamada "ente" (*ens*), puesto que el nombre "ente" está tomado del acto de ser. Por este acto se distingue del no-ente. La actualidad es el fundamento tanto de la cognoscibilidad como de la entidad de las cosas. (*iv*) De esto, se sigue tanto la conclusión "todo ente es verdadero", como su inversa.

La identidad entre "ente" y "verdad" está mediada por el acto de ser. "La verdad se funda más en el *esse* que en la quididad de una cosa"[56]. Esta afirmación parece contradecir una conclusión del epígrafe anterior, en el sentido de que "verdad" se corresponde con "cosa", que expresa la quididad de algo. Sin embargo, no se ve necesariamente una contradicción entre las dos posturas. Ambos componentes de aquello que es, su *esse* y su esencia, son fundamentales para la verdad. La actualidad es la base para la convertibilidad de "ente" y "verdad", como lo era para la convertibilidad de "ente" y "unidad". Tomás utiliza también el principio de "todo es cognoscible en cuanto que es en acto" como un argumento para la tesis de que el "ente" es lo primero conocido (cfr. capítulo IV). Sin embargo, aquello-que-es no participa del intelecto en su propio ser. Es apto por su *species* para ser conformado al intelecto, como se dijo en *De veritate,* q21 a1. Este aspecto es expresado por "cosa".

Tomás aclara "aquello-por-lo-que-una-cosa-es-cognoscible" en otro lugar, mediante la imagen neoplatónica de la luz. Así como en el mundo material las cosas se hacen visibles a través de la luz física, aquello a través de lo cual las cosas se hacen cognoscibles para el intelecto también puede ser llamado "luz". Por tanto, a actualidad de la cosa es una luz, por la cual la cosa se revela a la mente[57], o es "desvelada" o "desocultada" en la terminología de Heidegger, para quien la unidad de verdad y ente es una idea central[58]. Por medio de la identificación de la actualidad con la luz, Tomás indica dos aspectos esenciales de la

---

quid, quod scilicet est ens in potentia. Et quia, ut dicitur in IX *Metaph*., unumquodque cognoscitur secundum quod est actu, non autem secundum quod est in potentia, scientia primo et principaliter respicit ens actu. Secundario autem respicit ens in potentia: quod quidem non secundum seipsum cognoscibile est, sed secundum quod cognoscitur illud in cuius potentia existit". Cfr. *In Met* IX lect10 n1894; lect11 n1912: "circa actum maxime consistit verum".

56 *In I Sent* d19 q5 a1: "cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate". El "tomismo existencial" pone mucho énfasis en este texto. Cfr. E. Gilson, *Being and Some Philosophers,* p. 229. Para un exposición de este texto, ver J. F. Wippel, "Truth in Thomas Aquinas", Parte II, *Review of Metaphysics,* 1990 (43), pp. 550-556.

57 *In de Caus* lect6 n168: "ad cuius intellectum considerandum est quod per lumen corporale visibilia sensibiliter cognoscuntur, unde illud per quod aliquid cognoscitur, per similitudinem dici potest lumen. Probat autem Philosophus in IX *Metaph*. (c. 9) quod unumquodque cognoscitur per id quod est in actu et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius".

58 Cfr. M. Heidegger, *Being and Time,* p. 62: "la verdad fenomenológica (*el desocultamiento del ser*) es *veritas transcendentalis*".

verdad ontológica. Primero, la verdad es actualidad que expresa qué es el ente en sí mismo. Segundo, la verdad es lucidez, que expresa que el ente se revela a otro, y es cognoscible.

Podría preguntarse si en su argumento para la convertibilidad de "ente" y "verdad" Tomás no se ha alejado de la postura según la cual el lugar de la verdad es el intelecto. Curiosamente, en *Summa theologiae*, I, q16 a3, anticipa tres objeciones a esta convertibilidad, que ayudan a aclarar la naturaleza propia de la verdad trascendental.

La *primera* objeción es que la verdad reside propiamente en el intelecto, mientras que el ente está propiamente en las cosas, y que *verum* y *ens* no son, por tanto, convertibles[59]. Contra esto podría decirse –como señala Tomás en su respuesta–, que la oposición no es tan absoluta como se propone. La verdad está tanto en las cosas como en el intelecto, y hay asimismo dos modos de ser, el ser extramental (S_1) y el ser en cuanto verdadero (S_2). Pero esta observación no le quita fuerza a la objeción. Aunque haya el mismo orden causal entre las dos verdades que entre S_1 y S_2, la relación entre los modos de ser, por una parte, y las modalidades de verdad, por otra, no es simétrica.

El sentido primario del ser es S_1. Sin embargo, para Tomás el sentido primario de la verdad no es la verdad de la cosa, aunque la cosa sea la causa de la verdad del intelecto. En este respecto hay una significativa diferencia entre Heidegger y Tomás. Según ambos, la verdad se dice de modo primario y secundario. Según Heidegger, la desocultación del ser que hace posible la verdad de la proposición, debería considerarse como la verdad original[60]. Según Tomás, la verdad no se encuentra primariamente en el ente, sino más bien en el intelecto, la cognoscibilidad del ente es el fundamento de la verdad. Su argumento es una interesante nueva aplicación de la teoría de la analogía. Esta teoría fue desarrollada por los medievales con respecto al "ente" en su interpretación del libro cuarto de la *Metafísica* (cfr. epígrafe III.5). Aunque "ente" se dice de muchas maneras, es predicado "análogamente", esto es, en relación con una cosa en la que la *ratio* de ente se da de modo primario. Aquí Tomás aplica la noción de

---

59 *STh* I q16a3 ob1. Cfr. *De Ver* q1 a2 ob1.

60 M. Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", en *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1967, pp. 80-81. Para una comparación entre Tomás y Heidegger, ver J. B. Lotz, "Aletheia und Orthotes. Versuch einer Deutung im Lichte der Scholastik", *Philosophisches Jahrbuch*, 1959 (68), pp. 258-268; B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et St. Thomas d'Aquin*, Montreal/Paris, 1963; J. Van de Wiele, *Zijnswaarheid en Onverborgenheid, Vergelijkende studie over de ontologische waarheid in het Thomisme en bij Heidegger*, Leuven, 1966; J. Fellermeier, "Wahrheit und Existenz bei Heidegger und Thomas von Aquin", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 1971/2 (15/6), pp. 39-70.

analogía a "verdad" porque se encuentra tanto en las cosas como en el intelecto, para mostrar cuál es el significado central de verdad.

En *De veritate*, q1 a2, plantea la cuestión "Si la verdad se encuentra más principalmente en el intelecto que en las cosas". La respuesta de Tomás comienza señalando que lo que recibe prioritariamente la predicación común de un término no requiere ser la causa de que tengan ese predicado las otras cosas. Lo que recibe prioritariamente la predicación común es aquello en lo que la *ratio* de ese predicado es completa. Ilustra esta observación con el habitual ejemplo de "lo sano". Aunque la medicina sea llamada "sana" en cuanto que es productora de salud, el término "sano" es predicado prioritariamente del animal, en el que se encuentra primariamente la salud. De modo similar, el término "verdadero" debe ser predicado primariamente de aquello en lo cual el concepto de verdad es *completado*. La relación de conformidad se completa en y a través del intelecto. Por tanto la verdad del intelecto es el sentido primario de la verdad (V_1); el lugar propio de la verdad está –como afirmaba el Filósofo–, en la mente. La verdad pertenece a la cosa sólo en un sentido secundario (V_2), a saber, en cuanto que es adecuada al intelecto[61]. Entre los modos de ser y los de verdad no hay, pues, simetría con respecto al orden de primario y secundario; S_1 se relaciona con S_2 como V_2 con V_1. El ser está primariamente en las cosas, la verdad primariamente en el intelecto.

La primera objeción, en consecuencia, compele a Tomás a modificar la tesis de la convertibilidad. Implícitamente, reconoce que el argumento antes presentado para la convertibilidad entre "ente" y "verdad" tiene sólo una validez limitada. Pertenece exclusivamente a la relación entre la verdad secundaria (V_2), que es la verdad ontológica, y S_1. Son intercambiables *secundum substantiam*, el tipo usual de convertibilidad. Sin embargo, la verdad primaria que está en el intelecto (V_1) no puede ser intercambiable con S_1 de este modo. Tomás introduce otro tipo de convertibilidad para la relación entre ellos. V_1 es convertible con S_1 "en el sentido de que lo que manifiesta es convertible con lo que es ma-

---

[61] *De Ver* q1 a2: "non oportet in illis quae dicuntur per prius et posterius de multis, quod illud prius recipiat praedicationem communis quod est causa aliorum, sed illud in quo est prima ratio illius communis completa, sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis; et ideo, cum verum dicatur per prius et posterius de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis. Complementum autem cuiuslibet motus vel operationis est in suo termino. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam […]; et quia […] verum autem dicit ordinem ad intellectum, inde est quod Philosophus dicit in VI Metaphysicae quod […] verum autem et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata, unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu". Cfr. *In I Sent* d19 q5 a1; *STh*, I q16 a1 ad3.

nifestado"[62]. Este nuevo tipo se basa en la idea de que la verdad, en cuanto que adecuación, incluye la "manifestación" de la cosa por el intelecto. Esta manifestación se da por medio de la palabra, por la cual se significa no la palabra exterior hablada, sino la palabra "interior" de la mente. Esta palabra es el término del proceso de conocer. Se forma siempre que el intelecto concibe la cosa tal y como es[63]. Porque la verdad aparece primero con la palabra, se puede decir también que la "verdad" añade al "ente" la noción de manifestación[64].

La *segunda* objeción a la convertibilidad de *ens* y *verum* afirma que los términos no son convertibles cuando uno tiene una extensión mayor que otro. Ahora bien, "verdad" tiene una mayor extensión que "ente", ya que se extiende al ente y al no-ente. Tomás cita la afirmación aristotélica de que hay verdad "cuando se dice que es aquello-que-es y que no es aquello-que-no-es". Por tanto, "ente" y "verdad" no son convertibles[65]. De hecho, esta objeción basa la relación entre "verdad" y "ente" en una de las características de la relación entre los dos modos de ser distinguidos por Tomás. La extensión de S_2, el ser que-es-verdadero, es mayor que la de S_1 porque cualquier cosa sobre la que pueda formarse una proposición verdadera es "ente" en el sentido de S_2, incluso si es un no-ente de acuerdo con S_1, como es el caso de las negaciones y las privaciones.

La referencia a la relación entre los modos de ser ya sugiere la respuesta a la segunda objeción. Es correcto decir que V_1, la verdad del intelecto, tiene una extensión mayor que S_1, pero no que "verdad" tenga una mayor extensión que "ser". S_2 es también un modo de ser, y este modo es coextensivo con V_1. La respuesta a esta objeción muestra que *ens* y *verum* no son convertibles porque en todos los casos el ente es cognoscible por sí mismo y es apto para ser conformado al intelecto. También es posible que lo que en sí mismo es un no-ente se haga cognoscible por el intelecto, en cuanto que adquiere el carácter de un

---

62 *STh* I q16 a3 ad1: "verum est in rebus et in intellectu […]. Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam. Sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est". En *De Ver* q1 a2 ad1, estos tipos de convertibilidad son llamados *per praedicationem* y *per consequentiam*: "sicut ex iam dictis patet, verum per prius dicitur de intellectu vero et per posterius de re sibi adaequata, et utroque modo convertitur cum ente, sed diversimode, quia secundum quod dicitur de rebus convertitur cum ente per praedicationem […], si autem accipiatur [verum] prout dicitur de intellectu, sic convertitur cum ente quod est extra animam non per praedicationem sed per consequentiam, eo quod cuilibet intellectui vero oportet quod respondeat aliquod ens, et e converso".

63 *Super Io* 14,6 lect2 n1869. Cfr. *De Ver* q4 a2 ad1.

64 Cfr. *Quodl* X q4 a1 ob2: "verum addit supra ens manifestationem".

65 *STh* I q16 a3 ob2: "id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens: nam verum est quod est esse, et quod non est non esse. Ergo verum et ens non convertuntur". Cfr. *De Ver* q1 a1 ob7.

ens rationis[66]. Esta conclusión complementa la exposición de Tomás en *De veritate,* q1 a1. Los modos de ser tratados allí son las categorías y los trascendentales; el "ser racional" no se menciona como un modo de ser. Pero cuando los trascendentales son *communia,* su relación con el "ser racional" debe explicarse, y esto es exactamente lo que hace Tomás en esta respuesta a la objeción de que "verdad" es más extensa que "ente"[67].

La *tercera* objeción a la convertibilidad de "ente" y "verdad" en *Summa theologiae,* I, q16 a3, es que los términos que están relacionados entre sí como lo anterior y lo posterior no son intercambiables el uno con el otro. Ahora bien, parece que "verdad" es anterior a "ente", porque el ente sólo puede ser entendido bajo el aspecto de lo verdadero. La inteligibilidad es el pre-requisito de cualquier cosa que un ser humano aprehenda.

Esta objeción aporta un elemento nuevo en la exposición sobre la primacía del ente. En la Edad Media, bajo la influencia del neoplatonismo, este planteamiento concernía primariamente a la relación entre la unidad o el bien y el ente. Desde la perspectiva de la filosofía trascendental moderna, la primacía de la "verdad" es más obvia porque, según su punto de vista, ente siempre es el ente que es entendido, como propone la objeción. El pensar precede al ser. Es tentador intentar interpretar la teoría tomista en este sentido lógico-trascendental moderno. De hecho, se ha afirmado que la "verdad" expresa característicamente la relacionalidad del ente con la consciencia cognoscente, y que este carácter también se mantiene para los demás trascendentales. No son, por tanto, propiedades ontológicas, sino las "precondiciones lógicas de nuestro conocimiento", "conceptos reflexivos", "determinaciones hechas por la razón humana para todo objeto"[68].

Tomás rechaza este tipo de pensamiento trascendental. La intencionalidad del conocer precede a su reflexividad. Es correcto decir que "ente" no puede entenderse sin lo "verdadero", ya que la verdad no puede ser separada del ente. Pero esto no significa que no pueda entenderse "ente" sin entender el ente "verdadero"; y no se entiende la *ratio* de lo verdadero entendiendo al "ente". Tomás explica esto con una comparación entre "ente" e "inteligible": sólo por-

---

66 *STh* I q16 a3 ad2: "non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur inquantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione". *In I Sent* d19 q5 a1 ad5; *De Ver* q1 a1 ad7. Cfr. *De Ver* q1 a5 ad2.

67 Cfr. T. Kobusch, *Sein und Sprache, Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache,* Leiden, 1987, pp. 329-332.

68 W. Kühn, *Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin,* pp. 343-348. Cfr. mi exposición crítica "Transzendental versus kategorial: Die Zwiespältigkeit von Thomas' Philosophie? Eine Kritische Studie", *Vivarium,* 1986 (24), pp. 143-158.

que el ente es inteligible puede entenderse el ente. Pero el ente puede entenderse sin que se entienda el aspecto de su inteligibilidad. Lo que es primero conocido es el "ente", no "lo inteligible" o "lo verdadero". Cuando se dice que "el ente" debe entenderse bajo el aspecto de la verdad, el enunciado debe tomarse en el sentido de que la *ratio* de la verdad sigue (*assequatur*) a la aprehensión del ente[69]. En el orden de los trascendentales, según Tomás, el ente, y no su cognoscibilidad, es la primera concepción del intelecto; la verdad es consiguiente al ente.

7. La verdad como un trascendental relacional

Aunque "ente" y "verdad" son convertibles, no son sinónimos. No es redundante decir que todo ente es verdadero[70]. "Verdadero" expresa algo que no es expresado por el nombre "ente"; añade algo a "ente", a saber, una relación con el intelecto.

Tomás siempre toma muy en serio el carácter relacional de la verdad ontológica. Como recalca: "la verdad de las cosas", incluye en su concepto no sólo la entidad de las cosas, sino también la relación de adecuación con el intelecto[71]. Lo verdadero es un trascendental relacional. La cuestión que se plantea es cuál es la naturaleza de la relación que la verdad añade al ente.

La solución general de Tomás al problema de la adición es que los trascendentales añaden algo al ente, no *secundum rem*, sino *secundum rationem*. La relación que "verdad" añade a "ente" es, por lo tanto, una relación de razón. Otro argumento para esta conclusión es que toda relación real es categorial, y que, en el sistema aristotélico de las categorías, la relación es un accidente que adviene a una sustancia. Pero la "verdad" no puede añadir tal relación al "ente",

---

69 *STh* I q16 a3 ad3. Cfr. *De Ver* q1 a1 ad3; *In I Sent* d19 q5 a1 ad2: "dupliciter enim dicitur aliquid non posse intelligi sine altero. Aut ita quod unum non possit intelligi si non ponatur alterum esse; et sic dicitur quod esse non potest intelligi sine vero, sicut etiam non potest intelligi sine hoc quod est esse intelligibile. Sive ita quod quandocumque intelligitur unum, intelligitur alterum […]. Et hoc modo 'esse' potest intelligi sine vero, sed non e converso, quia verum non est in ratione entis, sed ens in ratione veri; sicut potest aliquis intelligere ens, et tamen non intelligit aliquid de ratione intelligibilitatis; sed nunquam potest intelligi intelligibile, secundum hanc rationem, nisi intelligatur ens. Unde etiam patet quod ens est prima conceptio intellectus".

70 *De Ver* q1 a1 ad1 (quae contra obiciuntur): "ideo non est nugatio cum dicitur 'ens verum' quia aliquid exprimitur nomine veri quod non exprimitur nomine entis, non propter quod re differant".

71 *De Ver* q1 a8: "veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum humanum vel divinum".

ya que esta relación necesita ser trascendental. No puede ser, pues, real, y debe ser solamente una relación de razón, Tomás nunca consideró la posibilidad de una relación trascendental real[72].

En *De veritate*, q21 a1, da una descripción más precisa de la relación de razón que la "verdad" añade al "ente". Este tipo de relación se da cuando la relación consiste en una dependencia y ésta no es mutua. El sujeto de la relación no depende realmente de aquello con lo que se relaciona, pero tampoco a la inversa se mantiene. Tomás ilustra esto apelando a la relación entre el conocimiento científico (*scientia*) y su objeto. Mientras que la ciencia depende del objeto, el objeto no depende de la ciencia. La relación de la ciencia con su objeto es real, pero la del objeto con la ciencia es una relación de razón, porque el objeto es pensado sólo en relación con la ciencia. Tomás sigue dándole a este ejemplo un sentido general. Se mantiene lo mismo en todos los casos en que las cosas estén relacionadas como la medida con aquello que es medido[73]. Lo que es medido está relacionado realmente con aquello que mide, pero la medida no depende de lo que es medido. La relación de la verdad es una relación no recíproca, en la medida en que la cosa es la medida de la verdad del intelecto. La cosa es entendida estando en relación, no porque ella misma se relacione realmente con el intelecto que la entiende, sino porque el intelecto se relaciona realmente con la cosa.

La relación al intelecto que la "verdad" añade al "ente" es una relación de razón, la cual es como una relación no-mutua entre una medida y lo que es medido. En este punto, sin embargo, se plantea un problema que ha llamado la atención a varios estudiosos[74]. Podría preguntarse si en este sentido la verdad puede considerarse todavía como algo intrínseco a las cosas. Si "las cosas son llamadas verdaderas en virtud de la verdad en un intelecto"[75], el "ente" es llamado "verdadero" sólo por denominación *extrínseca*. Sin embargo, esta conclusión parece entrar en conflicto con la intuición básica de Tomás de la correla-

---

[72] *De Ver* q21 a1 ad3: "omnis relatio realis est in genere determinato, sed relationes non reales possunt circuire omne ens". Cfr. G. Siewerth, "Die transzendentale Selbigkeit und Verschiedenheit des ens und des verum bei Thomas von Aquin", *Philosophisches Jahrbuch*, 1957 (66), pp. 22-33.

[73] *De Ver* q21 a1: "illa autem relatio […] invenitur esse rationis tantum secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso cum ipsa relatio quaedam dependentia sit […]. Et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile".

[74] Véase: J. Van de Wiele, "La vérité ontologique", p. 551; J. A. Aertsen, *Medieval Reflections on Truth*, pp. 10-11; J. F. Wippel, "Truth in Thomas Aquinas", pp. 324-326.

[75] *STh* I q16 a8: "veritas proprie est in solo intellectu, res autem dicuntur verae a veritate quae est in aliquo intellectu".

ción entre ente y alma. Su argumento para la convertibilidad de *ens* y *verum* es que el ente es cognoscible en virtud de su actualidad, y que el alma humana es "en cierto sentido todas las cosas". ¿Cómo puede mantener Tomás la postura de que la verdad es un modo trascendental de ente y, al mismo tiempo, afirmar que el ente es llamado "verdadero" por una denominación extrínseca?

La solución a este problema se encuentra en su distinción entre los dos modos de verdad. El ente es llamado "verdadero" porque "es apto para causar una idea verdadera de sí mismo"; la verdad se concibe aquí como cognoscibilidad. Es notable que Tomás hable constantemente de la verdad ontológica en términos de "aptitud". El ente es cognoscible por sí mismo, sobre la base de su acto de ser. La cognoscibilidad es la posibilidad para la verdad, pero la verdad no ya en el sentido formal, que es una conformidad. La verdad en el sentido formal está primeramente en el intelecto, y secundariamente en la cosa en cuanto que es conocida. Tomás mismo reconoce que una cosa no es esencialmente (*essentialiter*) llamada "verdadera" en relación con el intelecto humano[76].

A partir de esto, deriva necesariamente una nueva conclusión. El mismo ejemplo que Tomás utiliza para explicar la relación de razón que la "verdad" añade al "ente", la relación de un objeto con una ciencia, lo emplea también para indicar una tercera característica de la relación entre los modos de ser. Porque el ser extramental no depende del conocimiento que el intelecto tenga de él, el ser en cuanto verdadero (S_2) es accidental a S_1. Asimismo, la relación con el intelecto debe ser accidental a la verdad de una cosa. Tomás saca esta conclusión explícitamente. Una cosa se relaciona de un modo accidental con el intelecto para el que es cognoscible, porque la cosa en su ser no depende de este intelecto[77].

En este punto se clarifican los límites del antropocentrismo tomista. Su pensamiento no manifiesta un "antropocentrismo" en el sentido moderno en el que J. B. Metz utiliza el término. Un buen ejemplo de esto es la actitud de Tomás con respecto a la definición de la verdad de Agustín, "la verdad es aquello que es". Antes veíamos que en *De veritate*, q1 a1, criticó esta definición porque concernía sólo a la fundamentación de la verdad y no expresaba el concepto completo de verdad, que consiste en la conformidad de cosa e intelecto. Sin embargo, en otros lugares, ofrece una cierta justificación de la definición de Agustín. En esta definición de verdad, la relación con el intelecto humano ha

---

[76] *In Peri Her* I lect3 n29. Cfr. *De Ver* q1 a4: "in rebus autem [veritas est] improprie et secundario".

[77] *STh* I q16 a1: "per accidens autem [habet res ordinem] ad intellectum a quo cognoscibilis est". Cfr. *De Ver* q1 a4: "veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodam modo accidentalis"; *De Ver* q1 a10.

sido eliminada, porque lo que es accidental (*per accidens*) es excluido de toda definición[78].

Si "verdad" añade a "ente" una relación con el intelecto pero la relación con el intelecto humano no es "esencial" para las cosas, entonces la infortunada consecuencia parece ser que el "ente" es llamado "verdadero" sólo *per accidens*. Sólo una relación real con el intelecto, una relación de dependencia, puede ser constitutiva de la verdad de las cosas[79]. Esta conclusión compele a Tomás a otra consideración de la relación entre cosa e intelecto.

El concepto "verdad" presupone una medida. Al final de *De veritate*, q1 a1, las diversas definiciones de verdad eran ordenadas según un esquema en el que la entidad (*entitas*) de una cosa era la fundamentación de la conformidad. El modo en que este esquema era presentado sugería que tenía universalidad, pero en *De veritate*, q1 a2, Tomás reconoce, efectivamente, que la situación es más compleja. Resulta que la medida de la verdad puede encontrarse bien en el término, bien en la fórmula de la *adaequatio*. El criterio para la conformidad es doble, a saber, o la *res* o el *intellectus*, porque debe hacerse una distinción entre razón teórica y razón práctica. A veces el intelecto es aquello que mide. Ése es el caso de la razón *práctica*, es decir, el intelecto dirigido a hacer algo. La razón práctica es la causa de las cosas y es por tanto la medida de los artefactos. Se llaman "verdaderos" en cuanto que adquieren la semejanza de la forma en la mente de su hacedor. La relación con el intelecto práctico es esencial para la verdad de los artefactos, ya que dependen de él. A veces, sin embargo, la relación se invierte, y las cosas sirven como medida de la verdad. Ése es el caso de la razón *teórica*, que está dirigida al conocimiento por causa del conocimiento. La cosa es aquello que mide, porque es anterior al conocimiento que el intelecto tiene de ella. En este sentido es como las cosas naturales se relacionan con el intelecto; ellas son la medida de la razón teórica del hombre[80].

Sin embargo, la relación con el intelecto humano es accidental para la verdad de las cosas, porque este intelecto no es la causa de las cosas. Por lo tanto, Tomás avanza un paso más apoyado en el modelo de la razón práctica. La medida para la verdad de las cosas sólo puede ser un intelecto productivo, a la manera en que la razón práctica lo es para sus artefactos. Es en este sentido en

---

78 *STh* I q16 a1 ad1. Cfr. *De Ver* q1 a2 ad4.

79 *STh* I q16 a1: "per se quidem habet [res] ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse".

80 *De Ver* q1 a2: "sed sciendum quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum: intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt, sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodam modo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum; ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum". Cfr. *In Peri Her* I lect3 n29.

el que el intelecto creador de Dios se relaciona con todas las cosas[81]. Tomás remonta la inteligibilidad de la realidad a su origen: el mundo es creado, es decir, hecho por el arte divino. La relación con el Logos divino es esencial para la verdad de las cosas. La verdad ontológica tiene un fundamento divino (IX.5).

Para Tomás, el significado último de *adaequatio rei et intellectus* como definición de la verdad es la conformidad de la cosa al intelecto divino. Al final del *De veritate*, q1 a2, concluye que las cosas naturales han sido situadas entre dos intelectos, el divino y el humano, y se dicen verdaderas en virtud de su conformidad a cada uno: al intelecto divino en cuanto que realizan aquello a lo que están ordenadas por este intelecto; al intelecto humano en cuanto que son aptas para causar ideas verdaderas de sí mismas. Pero la primera relación es más fundamental para la verdad de las cosas que la última[82].

Las cosas son llamadas verdaderas *per se* en relación con el intelecto divino[83]. Dada esta fundamentación de la verdad, Tomás puede proponer una versión diferente de la tesis de la convertibilidad de ente y verdad. Todas las cosas naturales están relacionadas con el intelecto divino como los artefactos con el arte. Por tanto, se dice de cada cosa que es verdadera en cuanto que tiene su propia forma, según la cual imita el arte divino; "en este sentido, ente y verdadero son convertibles, ya que cualquier cosa natural se conforma al arte divino por su forma"[84]. Esta tercera versión de la tesis de la convertibilidad contiene dos elementos: todo ente es verdadero (en el sentido de cognoscible) sobre la base de su propia forma; todo ente es verdadero (en el sentido formal) sobre la base de su relación con el intelecto práctico divino. Este último elemento expresa la última consecuencia del pensamiento tomista sobre la verdad como un trascendental *relacional*. Desde este trasfondo es comprensible que el primer texto básico acerca de los trascendentales, *In I Sententiarum*, d8 q1 a3, se refiera a una causa extrínseca sólo con respecto a lo verdadero. Lo "verdadero"

---

[81] *De Ver* q1 a2: "sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificiata in intellectu artificis". Cfr. *STh* I q14 a8: "scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum".

[82] *De Ver* q1 a2: "prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum".

[83] *De Ver* q1 a10: "comparatio rei ad intellectum divinum est ei essentialis et secundum eam per se dicitur vera".

[84] *In Peri Her* I lect3: "et quia omnia, etiam naturalia, comparantur ad intellectum divinum sicut artificialia ad artem, consequens est ut quaelibet res dicatur esse vera secundum quod habet propriam formam secundum quam imitatur artem divinam […]. Et hoc modo ens et verum convertuntur, quia quaelibet res naturalis per suam formam arti divine conformatur".

–se ha dicho–, añade al “ente” una relación a la forma *ejemplar* o una relación a la potencia cognoscitiva.

8. Excursus: “lo verdadero y lo hecho son convertibles” (Vico)

Para Tomás, la convertibilidad de ente y verdad se funda, en el fondo, en el arte divino: las cosas son inteligibles porque son producidas por un intelecto; la medida de la verdad de las cosas es la razón práctica divina. El modelo de conocimiento productivo vendría a desempeñar una función todavía más importante en la reflexión sobre la verdad. Este desarrollo dice algo sobre la evolución de la filosofía como tal. Hay una conexión intrínseca entre el pensamiento filosófico y la concepción de la verdad, conexión que ya fue indicada por Aristóteles cuando, en el libro segundo de la *Metafísica*, describe la filosofía como “la ciencia de la verdad”. La verdad concierne a la relación entre conocer y ser e implica una visión de la actitud del hombre hacia la realidad. Es precisamente al considerar la “verdad” cuando se hace evidente el complejo proceso de la transformación desde la teoría medieval de los trascendentales hasta la filosofía trascendental moderna.

Un interesante enlace en este desarrollo histórico es Giambattista Vico (1668-1744), cuya importancia filosófica no se apreció hasta el siglo XX. En un breve excursus queremos prestar atención a lo que el filósofo alemán Karl Löwith llamó la “tesis básica” de Vico: “lo verdadero y lo hecho son convertibles” (*verum et factum convertuntur*)[85]. El término “convertible” indica una continuidad con respecto a la teoría medieval de los trascendentales: en efecto, el mismo Vico se refiere a las “Escuelas”. Al mismo tiempo, sin embargo, su tesis expresa una distancia de la tradición ontológica-trascendental. Löwith ve, incorrectamente, en la tesis de Vico, un tópico (“topos”) escolástico. Para los medievales, *ente* y verdadero son convertibles.

La tesis de Vico se encuentra en su trabajo *De antiquissisima Italorum sapientia*. Se proyectaron tres volúmenes, sobre metafísica, física y ética, pero sólo apareció el primero, en 1710[86]. La *Metafísica* de Vico tiende más hacia la aserción que hacia la argumentación, pero, en dos respuestas a reseñas críticas de este trabajo, explica sus intenciones de forma más completa. Así, afirma en

---

[85] K. Löwith, *Vico's Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen*, Heidelberg, 1968.

[86] Citamos este trabalo según la edición (con traducción alemana) de S. Otto y H. Viechtbauer, *Giambattista Vico. Liber metaphysicus (De antiquissima Italorum sapientia liber primus)*, Munich, 1979. Cfr. *Vico. Selected Writings*, L. Pompa (ed. y trad.), Cambridge, 1982.

su segunda *Risposta* que su metafísica intenta desarrollar el concepto de "ente verdadero"[87]. Como él mismo dice, "el punto más importante" en esta explicación es la convertibilidad de *verum* y *factum*. Su trabajo comienza con la tesis: "Para los latinos, *verum* y *factum* son intercambiables, o en el lenguaje de las Escuelas, convertibles".

Esta tesis inicial no es elaborada por Vico. El término que necesita especialmente una clarificación es *factum*. En realidad, aquí no significa un "hecho": con su tesis Vico no pretende hacer una ingenua teoría de la correspondencia. El *factum* de la tesis debe entenderse en realidad como el participio pasado del verbo *facere* ("hacer", *lo hecho*). Esto es claro también por otras formulaciones del axioma básico que encontramos distribuidas a lo largo de sus escritos. En el capítulo I, 2, Vico designa "haber sido hecho" como la medida de lo verdadero: *veri criterium ac regulam ipsum esse fecisse*. La conclusión de su *Metafísica* formula una identidad de los verbos *verare* y *facere*[88]. Vico conecta estrechamente "hacer" con "conocer". El conocimiento científico (*scientia*) es conocimiento por medio de una demostración. "La demostración es lo mismo que la operación, y lo verdadero es lo mismo que lo que es hecho" (I, 3). La ciencia se describe como conocimiento del género o modo por el cual una cosa llega a ser, y por medio del cual la mente hace (*facit*) la cosa, en cuanto que llega a conocer el modo por el que compone los elementos de una cosa[89]. El conocimiento es construcción.

A partir de la tesis de la convertibilidad de "verdadero" y "aquello que es hecho", Vico llega a la conclusión de que:

> "en Dios está la primera verdad, porque Él es el primer Hacedor; la verdad infinita, porque Él es el Hacedor de todas las cosas; y la verdad más exacta, porque Él manifiesta para sí tanto los elementos extrínsecos de las cosas como los intrínsecos, en la medida en que Él las contiene"[90].

Lo que merece atención en este pasaje es la afirmación de Vico de que la primera verdad está *en* Dios. Este enunciado revela ya su distancia de la consi-

---

87 G. Vico, *Liber metaphysicus*, Risposta II (ed. Otto/Viechtbauer, p. 160): "idea compita di metafisica è quella nella quale si stabilisca l'ente e 'l vero, e, per dirla in una, il vero Ente".

88 G. Vico, *Liber metaphysicus*, Conclusio (ed. Otto/Viechtbauer, p. 148): "etenim habes verare et facere idem esse".

89 G. Vico, *Liber metaphysicus*, I, 1 (ed. Otto/Viechtbauer, p. 36): "eo pacto scientia sit cognitio generis, seu modi, quo res fiat, et qua, dum mens cognoscit modum, quia elementa componit, rem faciat".

90 G. Vico, *Liber metaphysicus*, I, 1 (ed. Otto/Viechtbauer, p. 34-6): "verum esse ipsum factum; ac proinde in Deo esse primum verum, quia Deus primus Factor; infinitum, quia omnium Factor; exactissimum, quia cum extima, tum intima rerum ei repraesentat elementa, nam continet".

deración medieval de la verdad. Para Tomás, Dios es la primera verdad porque Él es el primer ser, y Dios *es* verdad (cfr. IX.1). Sin embargo, Vico ya no puede aceptar esto, debido a su tesis de que lo verdadero es lo construido por la operación del intelecto. Para Vico la primera verdad está *en* Dios, porque Él es el primer Hacedor[91]. Lo verdadero no se relaciona ya con el "ente", que es cognoscible por su realidad, sino con lo que es hecho. El significado trascendental de "verdad" se desplaza al conocimiento productivo.

En el capítulo 2 Vico aplica su tesis básica a la verdad de las ciencias humanas. La convertibilidad de "verdadero" y "aquello que es hecho" funciona como una medida trascendental para las posibilidades y límites de la mente humana de alcanzar la verdad. El hombre no puede alcanzar la verdad en su investigación de la naturaleza de las cosas. El motivo de esto es que el hombre no contiene dentro de sí los elementos en virtud de los cuales existen las cosas compuestas; "lo físico no puede definir las cosas desde la verdad, es decir, asignar a todas las cosas su naturaleza propia y hacerlo desde la verdad". Sólo Dios conoce las cosas físicas, porque Él las creó. Sólo en las ciencias matemáticas la verdad es accesible para el hombre, puesto que el hombre no encuentra los elementos de las cosas matemáticas fuera de sí mismo, sino que él mismo las construye. "Como Dios, el hombre crea las cosas, sin que subyazca la materia y como pensado desde la nada, por así decirlo: un punto, una línea, una superficie". De este modo, él crea por sí mismo un mundo de formas y números. Las ciencias más ciertas son aquellas que se asemejan a la ciencia divina en su operación, en cuanto que en ellas lo verdadero es convertible con aquello que es hecho. Así, parece que "el criterio y la regla de la verdad es haberlo hecho"[92].

También para Tomás la verdad implica una medida. Esta medida era doble, a saber, la cosa o el intelecto. La cosa es la medida para la verdad del conocimiento teórico del hombre. Pero la cosa natural misma depende para su verdad del intelecto creador divino. En el paradigma de Vico de la verdad hay una reafirmación de la función de la razón práctica del hombre. No es la cosa, sino el intelecto práctico *humano*, la medida para la verdad de la ciencia humana. El interés de Vico no es ya la correlación entre el ente y el alma que "es en cierto sentido todas las cosas", sino el conocimiento productivo del hombre.

---

[91] Este aspecto no es omitido en el estudio de V. Rüfner, "Ens et verum convertuntur, Factum et verum convertuntur. Zur Problematik mittelalterlicher und neuzeitlicher Ontologie", *Philosophisches Jahrbuch,* 1950 (60), p. 424.

[92] G. Vico, *Liber metaphysicus,* I, 2 (ed. Otto/Viechtbauer, p. 44): "cum igitur scientia humana nata sit ex mentis nostrae vicio, nempe summa eius brevitate, qua extra res omnes est, et qua quae noscere affectat non continet, et quia non continet, vera quae studet non operatur; eae certissimae sunt, quae originis vicium luunt, et operatione scientiae divinae similes evadunt, utpote in quibus

La tesis de la convertibilidad de lo verdadero y aquello-que-es-hecho pone límite a las posibilidades de la ciencia humana. Vico se detiene en la naturaleza de la realidad material. Podría decirse que en la filosofía de Kant la tesis se extiende también al estudio de la naturaleza. En el prefacio a su *Crítica de la razón pura*, escribe que Galileo y otros vieron "que la razón sólo penetra en aquello que produce de acuerdo con su propio designio". La razón humana proporciona la medida para su objetos, no según su contenido empírico, sino según su estructura formal. El sujeto constituye, mediante sus formas trascendentales o *a priori*, el objeto en cuanto objeto. Se completa en Kant la transformación de la "filosofía trascendental de los antiguos". La "verdad" trascendental se ha convertido en un criterio lógico para la posibilidad del conocimiento de las cosas[93].

9. Lo verdadero y lo falso

En sus exposiciones sobre la verdad, Tomás presta una atención considerable a su contrario, la falsedad. En *De veritate*, q1, se le dedican tres artículos: si hay falsedad en las cosas (a10), en los sentidos (a11) y en el intelecto (a12). Las mismas cuestiones se plantean en la *Summa theologiae*, I, q17 a1-a3, donde se añade una cuarta cuestión: si son contrarios lo verdadero y lo falso (a4). Las cuestiones primera y cuarta son importantes para la trascendentalidad de la verdad. En cuanto ente y verdad son convertibles, ¿cómo puede haber entonces, falsedad en las cosas? ¿No es una consecuencia de su convertibilidad el que no exista lo que no es verdadero? Si hay falsedad en las cosas, entonces lo verdadero y lo falso son diferencias del ente: no todo ente es verdadero, pero todo ente es: o verdadero, o falso[94]. Más aún, si lo verdadero es coextensivo con el ente, ¿cómo puede afirmar Tomás que lo verdadero y lo falso son contrarios? Lo que caracteriza a una oposición contraria es que los opuestos comparten un género común. Pero ¿cómo es eso posible en el nivel trascendental? Trataremos de ambas cuestiones en este epígrafe.

1) En la exposición que hace Tomás de la cuestión sobre si hay falsedad en las cosas, se repiten dos elementos centrales de su análisis de la verdad. El primero es que la verdad de una cosa es relacional; siempre está relacionada con

---

verum et factum convertantur. Atque ex his, quae sunt hactenus dissertata, omnino colligere licet, veri criterium ac regulam ipsum esse fecisse".

[93] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 114.

[94] Cfr. *In Post Anal* I lect4 n40: "quod autem non est verum non est: nam esse et esse verum convertuntur". *De Ver* q1 a10 ob2: "verum convertitur cum ente […]; ergo verum non est differentia divisiva entis ut res aliqua falsa dici possunt".

un intelecto. Así como la verdad consiste en la adecuación de cosa e intelecto, así la falsedad consiste en la desigualdad (*inaequalitas*) de los dos términos[95]. Por esta razón rechaza Tomás la objeción que, basándose en la definición agustiniana “lo verdadero es aquello que es”, concluye que lo falso es aquello que no es y que por lo tanto, ninguna cosa es falsa. La definición de Agustín no expresa plenamente la esencia de la verdad; en relación con el intelecto, una cosa es llamada verdadera según aquello que es, y falsa según aquello que no es[96].

El segundo elemento de su análisis es que las cosas se relacionan de distinta manera con el intelecto divino y con el intelecto humano. Es esencial para la verdad de las cosas la relación al intelecto del que dependen, es decir, el intelecto creador divino. Las diferentes relaciones a los dos intelectos estructuran la explicación de Tomás de la falsedad de las cosas en *De veritate*, q1 a10, y *Summa theologiae*, I, q17 a1.

En relación con el intelecto divino absolutamente ninguna cosa puede llamarse falsa, ya que todo lo que tenga lugar en las cosas procede por orden del intelecto divino. Sin embargo, Tomás reconoce (en *Summa theologiae*, I, q17 a1), que los agentes voluntarios son quizá (*forte*) una excepción, puesto que ellos, en su actuar y hablar, tienen la capacidad de apartarse de este ordenamiento. En *De veritate*, q1 a10, introduce una distinción en la relación de las cosas con el intelecto divino. En cuanto que las cosas tienen un contenido positivo se relacionan con este intelecto como “aquello que es medido” con su “medida” porque todas estas cosas son creadas por el arte divino. En cuanto que las cosas son una negación o un defecto, se relacionan con el intelecto divino como “aquello que es conocido” con su “cognoscente”. En este sentido son “adecuadas” al intelecto divino, aunque Dios no sea su causa[97]. Esta relación epistemológica no es desarrollada por Tomás, incluso siendo de algún modo problemática. Lo que sigue sin quedar claro, en particular, es la naturaleza de este conocimiento: ¿implica receptividad por parte del cognoscente?

En relación con el intelecto humano, las cosas pueden ser llamadas falsas. El conocimiento humano tiene su origen en los sentidos, que están dirigidos a los accidentes externos de algo. Por medio de su apariencia externa una cosa puede

---

95 *De Ver* q1 a10.

96 *De Ver* q1 a10 ob1 y ad1; *STh* I q17 a1 ad1.

97 *De Ver* q1 a10: “intellectui autem divino comparatur [res] uno modo sicut mensuratum mensurae, quantum ad ea quae in rebus positive dicuntur vel inveniuntur, quia omnia huiusmodi ab arte divini intellectus proveniunt; alio modo sicut cognitum ad cognoscens, et sic etiam negationes et defectus divino intellectui adaequantur quia omnia huiusmodi Deus cognoscit quamvis ea non causet; patet ergo quod res qualitercumque se habeat, sub quacumque forma existat vel privatione aut defectu, intellectui divino adaequatur, et sic patet quod res quaelibet in comparatione ad intellectum divinum vera est”.

dar la impresión a veces de que es algo distinto a lo que es en realidad, porque guarda semejanza con otra cosa. El oro "falso", por ejemplo, no tiene la naturaleza del oro, pero crea la impresión de ser oro, porque tiene su color. Por tanto, una cosa es llamada "falsa" en la medida en que, desde sus cualidades externas, es capaz de producir una opinión falsa. La oposición entre apariencia y ser es condición de posibilidad del error humano. Tomás recalca, sin embargo, que una cosa no causa falsedad necesariamente, porque el intelecto humano es capaz de juzgar las cosas, es decir, de hacer una distinción entre apariencias engañosas y ser verdadero[98]. El hecho de que en relación con el intelecto humano sea posible hablar de cosas "falsas" no invalida la tesis de que todo ser es verdadero, por dos motivos. En primer lugar, no son falsas absolutamente, sino sólo en un cierto aspecto. Más aún, la relación con el intelecto humano no es esencial a la verdad de las cosas, sino accidental.

Es destacable que Tomás en *Summa theologiae*, I, q17 a1, responda críticamente al argumento *sed contra*, lo cual es bastante inusual en la *Summa*. Este argumento parte de una cita de Agustín, quien afirma en *De vera religione* (c. 36) que "todo cuerpo es un verdadero cuerpo y una falsa unidad", puesto que imita a la unidad sin serla. Ahora bien, toda cosa imita la bondad divina, pero se queda corta respecto a ella. Por tanto la falsedad existe en las cosas. Tomás se distancia de este argumento, cuya consecuencia es que toda cosa creada es en sí misma falsa. Una representación o parecido engañoso no implica, en cuanto tal, la falsedad, sino sólo cuando da lugar a una opinión falsa. De ahí que no se llame siempre falsa a una cosa que se parece a otra[99].

2) ¿Cuál es la naturaleza de la oposición entre verdadero y falso? Se investigan tres posibilidades en *Summa theologiae,* I, q17 a4: verdadero y falso son opuestos bien por contradicción, bien por privación o bien como contrarios. En toda oposición un término quita otro, pero esto puede ocurrir según grados diferentes. La forma más fuerte de oposición es la contradicción, porque en ella

---

98 *De Ver* q1 a10: "sed secundum comparationem ad intellectum humanum invenitur interdum inaequalitas rei ad intellectum quae quodam modo ex ipsa re causatur. Res enim notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent, quia cognitio nostra a sensu initium sumit cui per se obiectum sunt sensibiles qualitates […]; et ideo, quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa […]. Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima quod necessario falsitatem causet, quia veritas et falsitas praecipue in iudicio animae existunt, anima vero in quantum de rebus iudicat non patitur a rebus sed magis quodam modo agit: unde res non dicitur falsa quia semper de se faciat falsam apprehensionem, sed quia nata est facere per ea quae de ipsa apparent".

99 *STh* I q17 a1 ad4 (quod in oppositum obiicitur): "similitudo vel repraesentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi inquantum praestat occasionem falsae opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa: sed ubicumque est talis similitudo, quae nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus".

un término quita plenamente a otro, y es su negación. La privación no es una pura negación, sino la "negación en un sujeto", es decir, se fundamenta en algo cuya naturaleza es tener la forma de aquello de lo que está privado. La forma más débil de oposición es la contrariedad, porque un contrario no sólo presupone un sujeto, sino que también determina algo positivo, a saber, un género común. La negrura, por ejemplo, es el contrario de la blancura, pero coincide con su opuesto en que es en sí mismo un color[100].

¿Es la oposición entre verdadero y falso una oposición por contradicción? ¿Son opuestos como la afirmación y la negación, como "algunos" han dicho?[101]. Tomás niega esto, sin entrar más en esta posición. Sin embargo, su negación puede ser explicada a partir del análisis que hace de ella en otro texto en el que considera la naturaleza de las oposiciones en el nivel trascendental. Porque "ente" es la primera concepción del intelecto y no se funda en algo, nada puede oponerse a él al modo de una privación o contrario, sino sólo al modo de una negación. Sin embargo, en el caso de "uno", "verdadero" y "bueno" el asunto es diferente, porque sus concepciones se fundan en el "ente". Pueden tener un contrario u oposición privativa que se fundamente en el ente. La oposición entre verdadero y falso no es la misma que la que hay entre ente y no-ente. La falsedad no es idéntica a la nada pura[102].

¿Es la oposición entre verdadero y falso una oposición privativa? Una cosa "falsa" es aquélla que es apta para causar una idea falsa de sí misma. El puro no-ente no tiene esta aptitud, luego lo falso debe ser un ente (*ens*). Porque cada ente como tal es "verdadero", la falsedad que existe en las cosas debe fundarse

---

[100] *STh* I q17 a4: "ad cuius evidentiam, sciendum est quod negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subiectum. Et propter hoc, potest dici tam de ente quam de non ente; sicut *non videns et non sedens*. Privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subiectum. Est enim negatio in subiecto, ut dicitur in IV *Metaph*.: *caecum* enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium vero et aliquid ponit, et subiectum determinat: *nigrum* enim est aliqua species coloris".

[101] *STh* I q17 a4: "verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt". No está claro a quién tenía en mente Tomás aquí. Alejandro de Hales dice en su *Summa theologica,* I, 1, 3, p. 2, c. 5 (ed. Quaracchi, I, n. 101, p. 159): "oppositio veri ad falsum est non sicut affirmationis simpliciter, ut est aliquid et nihil, sed sicut affirmationis et negationis in genere, ut homo et non-homo".

[102] *In I Sent* d19 q5 a1 ad8: "ens est prima intentio intellectus; unde enti non potest aliquid opponi per modum contrarietatis vel privationis, sed solum per modum negationis: quia sicut ipsum non fundatur in aliquo, ita nec oppositum suum; opposita enim sunt circa idem. Sed unum, verum et bonum, secundum proprias intentiones, fundantur supra intentionem entis, et ideo possunt habere oppositionem contrarietatis vel privationis fundatae super ens, sicut et ipsa super ens fundantur. Unde patet quod non eodem modo se habet verum, et falsum, et malum, et bonum, sicut ens et non ens".

en algo que sea verdadero[103]. Aquí se formula un aspecto de la oposición entre verdadero y falso que es característico de las oposiciones privativas en el nivel trascendental. Anteriormente, encontramos su naturaleza especial en conexión con lo uno y lo múltiple (V.5). Toda privación remueve algo del ente, pero se funda en un sujeto que es. Por tanto, en el ente, a causa de su comunidad, la privación de ente tiene su fundamentación en el ente, y lo mismo se aplica a lo uno que es convertible con el ente.

De modo similar, habla Tomás acerca de la relación entre lo verdadero y lo falso en respuesta a una objeción en la *Summa theologiae*, I, q17 a9. Lo falso se funda en algo verdadero que es su propio sujeto, así como el mal se funda en algo bueno. Esto es así porque lo verdadero y lo bueno son *communia* y convertibles con el ente. Como toda privación se funda en un sujeto que es un ente, así toda falsedad se funda en algo que es verdadero[104]. Lo verdadero goza de una prioridad ontológica respecto a lo falso.

Es reseñable, no obstante, que en el *corpus articuli* de *Summa theologiae*, I, q17 a4, la oposición entre verdadero y falso se vea exclusivamente como una oposición contraria. Lo propio de esta forma de oposición es que los contrarios ponen (*ponit*) algo. Ahora bien, lo falso pone algo. Como la verdad pone una aprehensión en conformidad con la cosa, así lo falso pone una aprehensión que no es adecuada. Por tanto –concluye Tomás–, verdadero y falso son contrarios[105].

La razón de que Tomás en este texto hable exclusivamente de una oposición contraria es que considera que lo verdadero y lo falso no están en las cosas sino en el intelecto. Lo “verdadero” es aquello que es *aprehendido* tal como es, lo “falso” es aquello que no es *aprehendido* tal como es. “Ser” y “no ser” son contradictorios, pero aprehender el ser y el no-ser constituye una oposición

---

[103] *De Ver* q1 a10 ad5: “aliquid existens extra animam pro tanto dicitur falsum […], quia natum est de se facere falsam existimationem; quod autem nihil est non est natum de se facere aliquam existimationem quia non movet virtutem cognitivam; unde oportet quod illud quod falsum dicitur aliquod ens sit; unde, cum omne ens in quantum huiusmodi sit verum, oportet falsitatem in rebus existentem supra aliquam veritatem fundari”.

[104] *STh* I q17 a4 ad2: “falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario; sed in eo quod sibi subiicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum et bonum communia sunt, et convertuntur cum ente: unde, sicut omnis privatio fundatur in subiecto quod est ens, ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero”.

[105] *STh* I q17 a4: “falsum autem aliquid ponit. Est enim falsum, ut dicit Philosophus IV *Metaph*., ex eo quod dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adaequatam rei, ita falsum acceptionem rei non adaequatam. Unde manifestum est quod verum et falsum sunt contraria”.

contraria, pues Aristóteles prueba en *Perihermeneias* (II, c. 14, 23b 35) que la opinión "lo bueno es bueno" es contraria a la opinión "lo bueno no es bueno"[106].

El argumento que da Tomás para su tesis de que lo verdadero y lo falso son contrarios es que lo falso también afirma algo. Podría preguntarse si esta idea es satisfactoria desde su propia visión de la finalidad interna del conocimiento. El fin del proceso de conocer es lo verdadero. Por ello el falso conocimiento es un conocer que no alcanza su fin y en consecuencia, en sentido estricto, no es conocimiento. Un silogismo falso no es realmente un silogismo, reconoce Tomás[107]. No es, pues, el caso, que "verdadero" y "falso" sean especificaciones de un género común como "blanco" y "negro" son especificaciones de "color". Una opinión falsa es un fallo, un defecto, porque es medido por la verdad como norma. La verdad, dice Spinoza, es *norma sui et falsi*[108].

10. El orden entre verdad y bien

En varios textos, Tomás plantea la relación entre verdad y bien. Esto es digno de mención, porque, en su obra, la exposición está restringida normalmente a la convertibilidad de un trascendental particular con *el ente*. Sin embargo, hay motivos para dar un tratamiento propio a la relación entre verdad y bien, dado el lugar especial que ocupan en la teoría de los trascendentales. Ellos pertenecen a los trascendentales relacionales, y son los objetos formales de las dos facultades de una sustancia espiritual, intelecto y voluntad.

El centro de la exposición de Tomás no es principalmente la convertibilidad entre verdad y bien. De hecho se presupone que son convertibles entre sí, ya que verdad y bien son convertibles con el ente[109]. Más bien, la cuestión es cuál es anterior *qua* concepto (*secundum rationem*): la verdad o el bien. Esta cues-

---

[106] *STh* I q17 a4 ad1: "id quod est in rebus, est veritas rei: sed id quod est ut apprehensum, est verum intellectus, in quo primo est veritas. Unde et falsum est id quod non est ut apprehensum. Apprehendere autem esse et non esse, contrarietatem habet: sicut probat Philosophus, in II *Periherm*., quod huic opinioni, *bonum est bonum*, contraria est, *bonum non est bonum*". Cfr. *STh* I-II q64 a3 ad3: "quamvis enim esse et non esse non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens: tamen si referantur ad actum animae, utrumque ponit aliquid. Unde esse et non esse sunt contradictoria: sed opinio qua opinamur quod *bonum est bonum,* est contraria opinioni qua opinamur quod *bonum non est bonum*".

[107] *In II Sent* d24 q3 a3 ad3.

[108] B. Spinoza, *Ethica,* II, prop. XLIII, Scholium.

[109] Para la convertibilidad de verdad y bien, ver: *STh* I q59 a2 ad3; II-II q109 a2 ad1.

ción también tiene un aspecto antropológico a causa de la correspondencia de verdad y bien con las facultades espirituales del hombre. Los dos textos principales en los que aparece este tema son *De veritate,* q21 a3, y *Summa theologiae,* I, q16 a4[110].

En *De veritate,* q21 a3, el punto de partida para el análisis que hace Tomás del orden de lo verdadero y lo bueno es su derivación de los trascendentales, realizada en el primer artículo de la q21. Allí había establecido que verdadero y bueno añaden al ente una relación de razón, a saber, la relación de aquello que perfecciona (*respectivum perfectivi*). Ahora bien, el orden entre perfecciones puede considerarse de dos modos: primero, por el lado de las perfecciones mismas; segundo, por el lado de aquello que es perfectible.

Cuando lo verdadero y lo bueno se consideran según el primer modo, es decir, en sí mismos (*secundum se*), entonces lo verdadero es anterior a lo bueno. La razón de ello es que la perfección de lo verdadero se relaciona sólo con la *especie* de una cosa, mientras que la de lo bueno también incluye su ser (*esse*). La *ratio* de lo bueno es, pues, más comprehensiva que la de lo verdadero y le añade un elemento. Cuando los trascendentales se consideran en sí mismos, entonces su orden es el ente, en primer lugar, después uno, seguidamente la verdad y por último el bien[111].

Sin embargo, cuando el orden de lo verdadero y lo bueno es considerado por parte de aquello que es perfectible (*ex parte perfectibilium*), entonces el bien es anterior a la verdad. Hay dos motivos para esto. El primero es que la perfección del bien se extiende a más cosas que la de la verdad. Sólo por medio de la verdad pueden ser perfeccionadas esas cosas que son capaces de asimilar formas de un modo inmaterial, esto es, las sustancias cognoscentes. No es el ser mismo de una piedra lo que se asimila en el conocimiento, sino su *species*. No obstante, también las cosas materiales pueden ser perfeccionadas por el bien, porque el bien es perfectivo no sólo según la *species,* sino también según el *esse*. Por este

---

[110] Tomás también aborda la relación entre verdadero y bueno en su *Comentario a la Epístola a los hebreos* (c11 lect1 n554), pero este texto no añade nada esencial a los textos mencionados

[111] *De Ver* q21 a3: "considerando ergo verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem cum verum sit perfectivum alicuius secundum rationem speciei, bonum autem non solum secundum rationem speciei sed etiam secundum esse quod habet in re: et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodam modo per additionem ad illam. Et sic bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum: qui enim non intelligit unum nihil intelligit, ut dicit Philosophus in IV Metaphysicae. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se cosiderentur, quod post ens est unum, deinde verum post unum, et deinde post verum bonum".

motivo todas las cosas apetecen el bien, pero no todas conocen la verdad[112]. Nos referíamos antes a la disimilitud entre lo verdadero y lo bueno para dar cuenta de las diferentes perspectivas en la derivación de los trascendentales encontrada en *De veritate,* q1 a1, y q21 a1. Porque "sólo la mente es perfectible mediante la verdad"[113], la perspectiva en el primer texto es "antropocéntrica".

El segundo argumenta, por el lado de aquello que es perfectible, lo siguiente: que el bien sea anterior a la verdad concierne sólo a los seres cognoscentes. Ellos pueden ser perfeccionados tanto por lo bueno como por lo verdadero, pero esto ocurre antes a través de lo primero que de lo segundo. Debido a su participación en el ser, las cosas son perfeccionadas por el bien, y debido a su conocimiento de algo, son perfeccionadas por la verdad. Pero el conocimiento es posterior al ser (*esse*). Por tanto, desde este punto de vista, el bien precede a la verdad[114].

La explicación que da Tomás en el texto paralelo, *Summa theologiae,* I, q16 a4, es más directa –al no hacer distinción alguna entre las perfecciones y aquello que es perfectible–, y más breve. Podría desearse que su argumentación fuera más extensa. También es diferente del texto anterior, en aquello en lo que pone más énfasis. La tesis de Tomás es que, absolutamente hablando (*absolute loquendo*), la verdad es anterior al bien. Propone dos argumentos para esta prioridad.

El primero se basa en su relación con el primer trascendental. La verdad está más próxima al ente que el bien, puesto que la verdad se relaciona con el ente absoluta e inmediatamente, mientras que la *ratio* del bien es subsiguiente al en-

---

112 *De Ver* q21 a3: "si autem attendatur ordo inter verum et bonum ex parte perfectibilium, sic e converso bonum est naturaliter prius quam verum duplici ratione: primo quia perfectio boni ad plura se extendit quam veri perfectio; vero enim non sunt nata perfici nisi illa quae possunt aliquod ens recipere in se ipsis vel in se ipsis habere secundum suam rationem et non secundum illud esse quod ens habet in se ipso; et huiusmodi sunt solum ea quae immaterialiter aliquid recipiunt et sunt cognoscitiva; species enim lapidis est in anima, non autem secundum esse quod habet in lapide. Sed a bono nata sunt perfici etiam illa quae secundum materiale esse aliquid recipiunt, cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum tam secundum rationem speciei quam etiam secundum esse, ut prius dictum est. Et ideo omnia appetunt bonum sed non omnia cognoscunt verum; in utroque enim ostenditur habitudo perfectibilis ad perfectionem quae est bonum vel verum, scilicet in appetitu boni et cognitione veri". Cfr. *De Ver* q22 a1 ad1: "et ideo omnia possunt appetere bonum sed non omnia cognoscere verum".

113 *De Ver* q21 a3 ad1.

114 *De Ver* q21 a3: "secundo quia illa etiam quae nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero; ex hoc enim quod esse participant perficiuntur bono, ut dictum est; ex hoc autem quod cognoscunt aliquid perficiuntur vero. Cognitio autem est posterior quam esse, unde et in hac consideratione ex parte perfectibilium bonum praecedit verum".

te, en cuanto que éste es perfecto y apetecible[115]. Pero ¿por qué tiene la verdad una relación más inmediata con el ente que el bien, considerando además que la reflexión de Tomás en *De veritate,* q21 a3, sugiere lo contrario? Allí afirmaba que el bien es perfectivo con respecto al *esse* y que las cosas son perfeccionadas por el bien sobre la base de su participación en el ser. La intención de su análisis en *Summa theologiae,* I, q16 a4, es estrictamente ontológica. En el artículo precedente, que versa acerca de la convertibilidad de verdad y ente, Tomás había explicado que la verdad tiene relación con el conocimiento y que toda cosa es cognoscible en cuanto que tiene ser (cfr. VI.6). La *ratio* del bien expresa apetibilidad. Una cosa es apetecible en cuanto que es perfecta. Por consiguiente, el bien tiene el aspecto de lo "último"[116]. La *ratio* de la verdad, la cognoscibilidad, está, pues, más próxima al ser que la *ratio* del bien.

El segundo argumento para la prioridad de la verdad es que el conocimiento precede naturalmente al apetito. Como la verdad se relaciona con el conocimiento y el bien con el apetito, la verdad es conceptualmente anterior al bien[117]. Tomás no dice por qué el conocimiento precede naturalmente al apetito. Esta precedencia no parece evidente por sí misma, porque en *De veritate,* q21 a3, había concluido que todas las cosas apetecen el bien, pero no todas conocen la verdad. La facultad apetitiva no está restringida a los seres cognoscentes, puesto que algunas cosas procuran un fin que se adapte a su naturaleza, sin tener una aprehensión de ese fin. Sin embargo, Tomás considera el fenómeno de un "apetito natural" como un fenómeno que no está en conflicto con la regla universal, según la cual el apetito sigue al conocimiento. Las cosas que tienden naturalmente a un fin no siguen su propia aprehensión de este fin, sino la de otro. Presuponen un intelecto por el cual están ordenadas a ese fin[118]; "para el agente natural, el fin y lo necesario para alcanzar el fin deben estar predetermi-

---

[115] *STh* I q16 a4: "licet verum et bonum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc verum, absolute loquendo, prius est quam bonum. Quod ex duobus apparet. Primo quidem ex hoc, quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius, quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate: ratio autem boni consequitur esse, secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est".

[116] *STh* I q5 a1 ad1: "sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile: et per cosequens dicit rationem ultimi".

[117] *STh* I q16 a4: "secundo apparet ex hoc, quod cognitio naturaliter praecedit appetitum. Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem".

[118] *De Ver* q22 a1 ad2: "nec tamen hoc prohibetur per hoc quod appetitus in animalibus [léase, como en algunos manuscritos, *universalibus*] cognitionem sequitur, quia in rebus naturalibus sequitur apprehensionem vel cognitionem, non tamen ipsorum appetentium sed illius qui ea in finem ordinat". Cfr. *STh* I-II q26 a1

nados por algún intelecto más alto”[119]. El apetito natural de las cosas sigue a la cognición de un intelecto que estableció sus naturalezas, es decir, el intelecto divino. Así la intelección precede al apetito, incluso en el caso de los seres no-cognoscentes.

En *Summa theologiae*, I, q16 a4, se plantean dos objeciones que se encuentran también en *De veritate*, q21 a3; pero las respuestas presentadas en el primer texto son más interesantes desde el punto de vista filosófico que las del segundo texto. La primera objeción afirma que lo que es más universal es anterior en concepto. Ahora bien, parece que el bien es más universal que la verdad, ya que la verdad es un bien particular; es el bien del intelecto: bien se relaciona con verdad como lo que es común con lo que es propio de algo[120].

La respuesta de Tomás desarrolla la importante idea de que “la voluntad y el intelecto se incluyen mutuamente”. Son las facultades de una sustancia cuyo horizonte es ilimitado. Son facultades “trascendentales” en el sentido de que se extienden a todo lo que es. Debido a su horizonte infinito, el acto de una facultad incluye el acto de la otra. El intelecto entiende lo que la voluntad quiere; la voluntad quiere lo que el intelecto entiende[121]. De esta inclusión mutua se sigue que los diferentes objetos formales de las dos facultades, la verdad y el bien, se incluyen entre sí. La verdad está contenida bajo el bien, y a la inversa. La verdad es algún bien, o no sería apetecible; es el objeto de la voluntad bajo el aspecto de bien. El bien es algo verdadero, o no sería inteligible; es el objeto del intelecto bajo el aspecto de verdad[122]. La afirmación que hace allí quien objeta que la verdad es un bien particular es correcta dentro del orden de aquello que es apetecible. No obstante, de esto no se sigue, que el bien sea anterior a la ver-

---

[119] *STh* I q19 a4.

[120] *STh* I q16 a4 ob1; *De Ver* q21 a3 ob4. Cfr. *STh* I q59 a2 ob3: “sed bonum et verum videntur se habere sicut commune et proprium: nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus”.

[121] *STh* I q16 a4 ad1: “voluntas et intellectus mutuo se includunt: nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa quae ordinantur ad obiectum voluntatis, continentur etiam ea quae sunt intellectus; et e converso. Unde in ordine appetibilium, bonum se habet ut universale, et verum ut particulare: in ordine autem intelligibilium est e converso”. Cfr. *STh* I q82 a4 ad1; *De Virt* a6 ad5: “bonum et verum sunt obiecta duarum partium animae, scilicet intellectivae et appetitivae: quae quidem duo hoc modo se habent, quod utraque ad actum alterius operatur; sicut voluntas vult intellectum intelligere, et intellectus intelligit voluntatem velle”.

[122] *STh* I q59 a2 ad3; q79 a11 ad2; q82 a4 ad1; q87 a4 ad2; II-II q109 a2 ad1; *De Malo* q6; *De Ver* q3 a3 ad9: “verum et bonum se invicem circumincedunt”. *De Virt* a6 ad5: “et ideo haec duo, bonum et verum, se invicem includunt: nam bonum est quoddam verum, in quantum est ab intellectu apprehensum; prout scilicet intellectus intelligit voluntatem velle bonum, vel etiam in quantum intelligit aliquid esse bonum; similiter etiam et ipsum verum est quoddam bonum intellectus, quod etiam sub voluntate cadit, in quantum homo vult intelligere verum”.

dad en un sentido absoluto, puesto que en el orden de aquello que es inteligible, el bien se relaciona con la verdad como lo particular con lo universal[123].

La segunda objeción contra la prioridad de la verdad apela al enunciado que ofrece Aristóteles en *Metafísica,* VI, y que hemos encontrado con frecuencia en este capítulo: “la verdad no está en las cosas, como el bien, sino en el intelecto”. Sin embargo, aquello que está en las cosas es anterior a aquello que está en el intelecto, pues nuestro conocimiento es causado y medido por las cosas. Por tanto, el bien es anterior a la verdad[124]. En su respuesta, Tomás señala que la prioridad que es objeto de exposición es una prioridad en el concepto o de razón (*ratione*). Aquello que es anterior conceptualmente es anterior en el intelecto. Después, sigue describiendo el orden de los trascendentales desde este punto de vista:

> “Ahora bien, el intelecto aprehende primero el ente en sí mismo; segundo, aprehende que entiende el ente; tercero, aprende que desea el ente. Por tanto la *ratio* de ‘ente’ es primera, la de ‘verdad’ segunda, y la de ‘bien’ tercera, aunque el bien esté en las cosas”[125].

En ningún otro lugar de su obra esboza Tomás el orden de los trascendentales de un modo tan completo desde la perspectiva del entendimiento humano. “Ente” es lo primero conocido. Nuevamente parece que la intencionalidad del conocimiento precede a su reflexividad. El ente no podría ser aprehendido por el intelecto si no fuera inteligible. En cuanto que el ente está dispuesto para causar conocimiento verdadero, es llamado “verdad”. El “bien” expresa el aspecto de apetibilidad y va lógicamente después de la “verdad”. Por consiguiente, debemos centrar ahora nuestra investigación sobre este trascendental.

---

[123] *STh* I q16 a4 ad1: “ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium: non autem quod sit prius simpliciter”.

[124] *STh* I q16 a4 ob2; *De Ver* q21 a3 ob1.

[125] *STh* I q16 a4 ad2: “secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus”.

VII

EL BIEN COMO TRASCENDENTAL

"Todo lo que es, en cuanto que es, es bueno" (*Summa contra gentiles,* III, c7). La tesis de la convertibilidad del bien con el ente ha provocado más preguntas y reacciones críticas que en relación a cualquier otro trascendental. La tesis parece ser anti-intuitiva, la negación de un dato básico de la experiencia humana: ¿no es obvio que en nuestro mundo existen cosas que no son buenas sino malas, y que sería mejor si no existieran?; ¿no implica el enunciado de Tomás una negación de la realidad del mal?

La tesis "todo ente es bueno" (*omne ens est bonum*) es duramente criticada por los filósofos modernos, quienes establecieron una fuerte distinción entre ente y valor, ontología y axiología. Según el filósofo alemán Max Scheler "esta proposición es errónea si 'bonum' significa algo más que valorable. Porque el 'omne ens' es, *qua ens,* indiferente a lo bueno y lo malo"[1]. El filósofo neoescolástico Johannes Hessen afirma que este axioma es indefendible. Sólo tiene sentido si el axioma significa que "ente" es susceptible de valoración, que *puede* ser sujeto de valores, positivos o negativos. La proposición "todo ente es bueno" sólo afirmaría –según tal interpretación–, que la realidad está abierta a la realización de valores[2].

Los filósofos que se inspiran en el pensador judío Emmanuel Levinas son también extremadamente críticos con la idea de la convertibilidad de ente y bien. Si bien Levinas no entra expresamente en polémica con la tradición escolástica, su filosofía se opone fundamentalmente a la tesis de que todo ente es en sí mismo bueno. Según esta visión, el pensamiento occidental es una filosofía de la "totalidad", que reduce la alteridad original de las cosas a lo mismo. Sin embargo, la tradición occidental, incluye ideas que exceden la ontología de "lo mismo". Una de tales ideas es que el bien está más allá del ser. De acuerdo con Levinas, esta idea expresa la prioridad de la ética con respecto a la ontología. La

---

[1] M. Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge,* traducción inglesa de M. S. Frings, London, 1980, p 217, n. 141.

[2] J. Hessen, "'Omne ens est bonum'. Kritische Untersuchung eines alten Axioms", *Archiv für Philosophie,* 1958 (8), pp. 317-329.

relación ética con lo otro trasciende el orden de la ontología, porque la apelación a la responsabilidad para con otro, quiebra el ser de un sujeto autónomo[3].

Para comprender el significado de la tesis de la convertibilidad del bien con el ente, es importante, en primer lugar, situarla contextualmente dentro de la historia de la filosofía. La tesis se dirige polémicamente contra dos concepciones rivales: la platónica, según la cual el bien está más allá del ser (VII.1) y la teoría maniquea de un dualismo radical entre bien y mal (VII.2). Históricamente, la noción de bien desempeñó una importante función en el comienzo de la teoría medieval de los trascendentales. No es una coincidencia que el primer estudio de Felipe el Canciller sobre ellos se encuentre en una *Summa "de bono"*. La exposición que hace Tomás de la *ratio* del bien y su justificación sistemática de la convertibilidad de ente y bien serán analizados desde los epígrafes VII.3 a VII.5[4].

Un tratado que fue central en las reflexiones medievales sobre el bien fue el *De hebdomadibus* de Boecio. En conexión con un texto que se encuentra en la exposición boeciana de la cuestión "¿Cómo pueden las sustancias ser buenas por el hecho de que tengan ser, cuando ellas no son bienes sustanciales?", Tomás introduce una diferencia entre ente y bondad (VII.6), diferencia que los críticos modernos con frecuencia olvidan. En ese lugar, no sólo la convertibilidad, sino también la no-identidad, surgen de la *ratio* distintiva del bien: como tiene el carácter de ser "perfecto" y "final", el "bien" es el último en el orden de los trascendentales.

---

3 Un ejemplo es el filósofo holandés Theo de Boer, quien en su libro *Tussen filosofie en profetie. De wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Baarn, 1976, p. 20, opone el pensamiento de Levinas a una "antigua y predominante tradición en la filosofía occidental": *ens et bonum convertuntur*.

4 Para la concepción de Tomás sobre el bien, ver: G. Mangelli, "Il bene nel pensiero filosofico di S. Tommaso", *Miscellanea Francescana*, 1960 (60), pp. 241-346; J. Van de Wiele, "Het thema 'Ens et bonum convertuntur', Wording en filosofische betekenis", *Tijdschrift voor Filosofie*, 1964 (26), pp. 186-253; B. Welte, "Thomas von Aquin über das Gute, Entwurf eines Systems", en *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg, 1965, pp. 170-184; E. Smith, *The Goodness of Being in Thomistic Philosophy and its Contemporary Significance*, Washington, D.C., 1967; M. Hoenes, *Ens et Bonum convertuntur: Eine Deutung des scholastischen Axioms unter besonderer Berücksichtigung der Metaphysik und der Ethik des hl. Thomas von Aquin*, Bamberg, 1968; J. A. Aertsen, "The Convertibility of Being and Good in St. Thomas Aquinas", *The New Scholasticism*, 1985 (59), pp. 449-470; S. MacDonald (ed.), *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Itaca / London, 1991; D. M. Gallagher, "Aquinas on Goodness and Moral Goodness", en D. M. Gallagher (ed.), *Thomas Aquinas and his Legacy*, Washington, D.C., 1994, pp. 37-60.

El bien se encuentra en los seres humanos de un modo especial, ya que el bien en general es el objeto de una facultad propia de ellos: la voluntad. Es en las acciones humanas donde el bien moral hace su aparición. Uno de los aspectos más interesantes del modo trascendental de pensamiento que tiene Tomás es la relación que establece entre trascendentalidad y moralidad. Da así una fundamentación trascendental al primer principio de la razón práctica, "el bien ha de ser hecho y perseguido" (VII.7-VII.8).

Este capítulo termina con un análisis de la oposición entre el bien y el mal. Ya discutimos el problema de una oposición en el nivel de los trascendentales en los epígrafes sobre "lo uno y los muchos" (V.6) y "lo verdadero y lo falso" (VI.9). Este problema se hace particularmente agudo con respecto al bien, porque la tesis maniquea construye la oposición entre bien y mal de tal modo que excluye la trascendentalidad del bien.

1. La tesis platónica: el bien está más allá del ser

La articulación más famosa de la filosofía como *agatología* se encuentra en la *República* de Platón, en la que afirma que el bien está "más allá del ser" (509B). En el libro VI, Platón trata lo que él llama "el máximo conocimiento" en la educación de los líderes del Estado, a saber, "la Idea del Bien". Sería una ilusión pensar que conocer todas las demás cosas a excepción del Bien fuera de alguna utilidad, pues esto es "lo que toda alma persigue y por lo que hace todo". Pero ¿qué es el Bien mismo? A esta cuestión, Platón da solo una respuesta indirecta, por medio de una analogía. Establece una comparación con algo "más semejante al Bien", el sol. Como en el mundo visible el sol es la causa no sólo de la visibilidad de las cosas sino también de su generación y crecimiento, así en el mundo inteligible el Bien es la causa no sólo de la verdad de las cosas sino también de su ser. El Bien mismo no es una esencia, sino que supera al ser "en dignidad y poder". Prueba que la trascendencia del Bien está basada en su causalidad: es el principio y el "maestro" del ser. Pero esta trascendencia no parece haber sido construida por Platón significando que el bien se oponga al ser, ya que después (518D), llama al Bien "lo más brillante del ser"[5].

La postura platónica sobre el bien ha constituido una poderosa fuente de inspiración para teólogos y filósofos a través de los tiempos. Levinas es un claro

---

[5] Sobre la Idea del Bien de Platón, ver E. de Strijcker, "L'idée du Bien dans la République de Platon: Données philologiques et signification philosophique", *L'antiquité classique,* 1970 (39), pp. 450-467; H. G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles,* Heidelberg, 1978.

ejemplo de su influencia en nuestro tiempo; en el prefacio a una de sus obras más tempranas, afirma que su pensamiento ha sido guiado por el enunciado de Platón de que el bien está más allá del ser[6]. Interpreta la tesis platónica como una expresión de la oposición entre ontología y ética, en el sentido de que el bien está situado fuera del orden del ser. Más aún, la tesis tiene una dimensión religiosa para Levinas: "lo invisible de la Biblia es la idea de que el bien está más allá del ser"[7]. Claramente, esta visión de la relación entre el ser y el bien es la antítesis radical de una visión trascendental en la que el bien es coextensivo con el ente.

El conocimiento directo de las obras de Platón fue más bien escaso en la Edad Media. Estaba restringido casi exclusivamente al *Timaeus*. La *República* era desconocida para Tomás, pero se enfrentó a la tesis platónica, recibida ésta indirectamente, por dos vías: a través de la crítica de Aristóteles a la idea de Bien, y a través de Dionisio el Areopagita, cuyo trabajo acerca de los nombres divinos defendía la prioridad del bien sobre el ser. Queremos tomar en consideración ambas vías, una después de la otra.

i) En los primeros capítulos de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles investiga la cuestión concerniente a qué es el bien en el que consiste la felicidad humana. En I, 6, aborda y critica la opinión de los platónicos, mientras reconoce que tal exposición es difícil, porque afecta a las opiniones de amigos. Los platónicos mantenían que hay un Bien universal que es *per se*, la Idea común de Bien[8].

En su *Comentario a la Ética*, Alberto Magno había defendido a Platón contra la crítica de Aristóteles. Concluye que los argumentos de Aristóteles son inútiles (*nihil valent*) cuando se entiende la Idea de Bien –siguiendo al "comentador" Eustratio de Nicea–, como una Forma de la que descienden todas las cosas como de un ejemplar divino (ver I.3). El comentario de Tomás también relativiza la crítica de Aristóteles, introduciendo una distinción. No es la intención de Aristóteles –afirma–, refutar la concepción de Platón en cuanto que enseña que hay un Bien separado que es la esencia de la bondad y del cual dependen todas las cosas buenas. Tomás advierte que el mismo Aristóteles, en el libro XII de la *Metafísica,* reconoce que hay tal Bien separado. La crítica de

---

6 E. Levinas, *De l'existence á l'existant,* Paris, 1947.

7 E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, 1972, p. 78.

8 En relación con la crítica de Aristóteles, ver J. L. Ackrill, "Aristotle on 'Good' and the Categories", en S. M. Stern et al. (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented to Richard Walzer,* Oxford, 1972. Reimpreso en J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle,* II, London, 1977, pp. 17-24. Ver también H. Flashar, "The Critique of Plato's Theory of Ideas in Aristotle's Ethics", en *Articles on Aristotle,* II, pp. 1-16.

Aristóteles se centra en la tesis de Platón de que este Bien separado es la Forma común de todas las cosas buenas[9].

La valoración que hace Tomás de la crítica de Aristóteles se basa en la distinción entre lo que es común por predicación y lo que es común por causalidad, una distinción que es fundamental –como ya hemos visto (IV.1)–, para la comprensión que tiene Tomás del platonismo. En la Idea platónica del Bien, estos tipos diferentes de comunidad se unifican erróneamente. Hay un Bien separado que es la causa de todas las cosas buenas, pero su universalidad debe distinguirse de la comunidad en el sentido de una Forma o Idea.

Aristóteles propone varios argumentos contra la existencia de una Idea de Bien universal. El más importante es el segundo argumento (1096a 23-29), que está basado en su teoría de la división del ente en categorías. Según la lectura que hace Tomás, el argumento se expone como sigue: la Idea es la *ratio* y la esencia de aquello que participa en la Idea. Donde no hay una *ratio* no puede haber una Idea. Ahora bien, no hay una *ratio* común de las diversas categorías, ya que nada se predica de ellas en un sentido unívoco. Pero se habla del bien en tantos sentidos como se habla del ente. Se encuentra en todas las categorías: en la categoría de la sustancia, el bien es Dios y mente; en la de la cualidad, virtud; en la de la cantidad, medida; en la de la relación, lo útil. La conclusión, por lo tanto, debe ser que no hay un Bien que sea la Idea común o *ratio* de todas las cosas buenas[10].

En el argumento de Aristóteles, el énfasis está en la diversidad categorial del bien. Tomás no niega este elemento, pero en su comentario pone el acento en un elemento diferente. El bien se encuentra en todas las categorías; las atraviesa todas y, por tanto, es convertible con el ente[11]. El argumento que ofrece Aristóteles en la *Ética* se interpretó en el siglo XIII como una indicación de la trascendentalidad del bien. El bien no es trascendente, es decir, separado, sino que forma parte de los *communia*.

La crítica aristotélica a la Idea de Bien plantea un problema. Su énfasis en la diversidad categorial del bien plantea necesariamente la cuestión de si sigue

---

9 *In Ethic* I lect6: “circa primum considerandum est quod Aristotiles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum a quo dependerent omnia bona, nam et ipse Aristotiles in XII Metaphysicae ponit quoddam bonum separatum a toto universo […]; improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat illud bonum separatum esse quandam ideam communem omnium bonorum”.

10 *In Ethic* I lect6. Debe destacarse, en particular: “bonum autem, sicut et ens cum quo convertitur, invenitur in quolibet praedicamento […]. Manifestum est ergo quod non est aliquod unum bonum commune, quod scilicet sit idea vel ratio communis omnium bonorum; alioquin oporteret quod bonum non inveniretur in omnibus praedicamentis, sed in uno solo”.

11 Cfr. *De Malo* q1 a2 ad4.

habiendo alguna unidad en todo lo que llamamos "bueno". Después de todo, observa, la predicación universal del bien no parece ser un caso de homonimia por mera casualidad. Aristóteles propone tres posibilidades (1096b 27-28), sin, declararse no obstante, a favor de ninguna de ellas. ¿Las cosas son llamadas "buenas" porque aparecen desde una cosa o porque se ordenan a una u otra cosa por analogía (por ejemplo, el intelecto al alma, o el ojo al cuerpo)?

Dos textos aristotélicos son centrales para la teoría medieval de la analogía. El primero es *Metafísica*, IV, c2, que versa acerca de la unidad del ser como una condición para la unidad de la filosofía primera; el otro es el citado pasaje de la *Ética*. En el comentario de Tomás al último texto, se hace evidente la transformación en el siglo XIII del concepto aristotélico de analogía, porque agrupa, bajo el encabezamiento de la analogía, las tres posibilidades propuestas por Aristóteles. El bien se dice de muchas cosas, no según *rationes* completamente diferentes, sino por analogía, esto es, por la misma proporción. La predicación análoga del bien, que es una consecuencia de su trascendentalidad, puede darse de tres modos: según la dependencia de un primer principio, según el ordenamiento a un fin, o según una proporción a diferentes sujetos, por ejemplo: así como la vista es el bien del cuerpo, el intelecto es el bien del alma. Los dos primeros modos se refieren a un bien separado; el tercero, al que el propio Aristóteles llamó "analogía", se refiere a una bondad que es inherente a las cosas. De acuerdo con Tomás, Aristóteles preferiría el tercer modo, ya que en ese caso algo es llamado "bueno" más propiamente, es decir, sobre la base de una denominación intrínseca[12]. En el capítulo IX (IX.3) veremos que este modo de analogía, que los medievales denominaron "analogía de la proporcionalidad", no es el modo primario para el propio Tomás.

ii) Otra vía a la tesis platónica de que el Bien está más allá del ser fue el *corpus dionysianum*. En *De divinis nominibus*, Dionisio procura aclarar los nombres divinos que manifiestan la causalidad de Dios con respecto a las criaturas, tales como Bien, Belleza, Ser, Vida y Sabiduría[13]. Para Dionisio, el nombre primario de estos nombres divinos es el de Bien: "los escritores sagrados han apartado preeminentemente de todos los demás nombres el nombre de 'Bien' para el Dios supra-divino"[14]. "Bien" es el primer nombre, anterior incluso a "Ser". Su precedencia deriva, como en Platón, de su causalidad. El Bien que está por encima de todo lo existente, manifiesta más plenamente las procesiones de las

---

[12] *In Ethic* I lect7: "ideo autem hunc tertium modum praefert, quia accipitur secundum bonitatem inhaerentem rebus, primi autem duo modi secundum bonitatem separatam a qua non ita proprie aliquid denominatur".

[13] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* 2, 3 (Migne PG 3, 640B).

[14] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* 4, 1 (Migne PG 3, 693B). Tomás explica la intención de Dionisio en *In de Div Nom* c3 n227.

criaturas desde Dios. En tanto que la causalidad del "Bien", que Dionisio compara también con la del sol, se extiende a lo que es y a lo que no es, la causalidad de "Ser" se extiende sólo a lo que es. Él, pues, considera en primer lugar "el Bien" (c. 4) y sólo más tarde el "Ser" (c. 5).

Tomás observa que Dionisio sigue el pensamiento platónico al situar el bien antes que el ser[15]. En su comentario al *De divinis nominibus*, da cuenta de esta precedencia. La razón para ello es que los platónicos consideraban la *materia prima* como un "no-ser", ya que su esencia es no poseer forma alguna. Sin embargo, la materia prima está ordenada al bien, y se tensa hacia el bien. Ahora bien, un axioma de los platónicos es que en la medida en que una causa es más alta, su causalidad se extiende a más cosas. De esto resulta que el Bien es una causa más universal que el Ser[16]. Basándose en su estudio sobre Dionisio, Tomás ve el núcleo de la tesis platónica en que la idea de que el bien es anterior al ser se debe a su mayor extensión[17]. Postpondremos su exposición de la tesis dionisiana al epígrafe VII.5, donde analizaremos la respuesta de Tomás a las objeciones contra la convertibilidad del ente y el bien.

2. La tesis maniquea

La segunda concepción de la relación entre ser y bien que dejó profundas huellas en la historia es la tesis maniquea. Niega en principio la bondad del ente en cuanto ente basándose en que es evidente que hay cosas que son malas por naturaleza. Es imposible reducir las naturalezas opuestas de la luz y la oscuridad, la vida y la muerte, el alma y el cuerpo a un solo origen. Como la fruta buena es producida por un árbol bueno, así también la fruta mala es producida por un árbol malo. El maniqueísmo, así llamado después de su fundador Mani (216-277), enseña un dualismo radical de dos principios primordiales: el Padre

---

15 *De Malo* q1 a2: "et hanc viam videtur sequtus Dionisius in libro De divinis nominibus, bonum preordinans enti".

16 *In de Div Nom* c3 n226: "et ad huiusmodi nominationem accipiendam, considerandum est quod Platonici, materiam a privatione non distinguentes, ponebant eam in ordine non-entis […]. Causalitas autem entis non se extendit nisi ad entia. Sic igitur secundum eos causalitas entis non se extendebat ad materiam primam, ad quam tamen se extendit causalitas boni. Cuius signum est quod ipsa maxime appetit bonum. Proprium autem est effectus ut convertatur per desiderium in suam causam. Sic igitur bonum est universalior et altior causa quam ens, quia ad plura se extendit eius causalitas". Cfr. *In de Div Nom* c4 lect2 n295-n296. Ver también F. A. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden, 1992.

17 *De Malo* q1 a2: "bonum habet amplissimam extensionem, etiam ampliorem quam ens, ut Platonicis placuit".

de la Luz y la Bondad, Dios; y el Príncipe de las Tinieblas, también llamado Hyle (materia). Esta teoría apela al reconocimiento, por un lado, de la realidad del mal en el mundo sin gravar, por otro lado, la cuestión de Dios con el problema del origen del mal.

Una fuente importante para el conocimiento medieval del maniqueísmo fue Agustín, quien dedicó varios años al estudio de la religión. En el Libro VII de sus *Confesiones*, describe cómo, tras una fatigosa lucha, se liberó por fin de su visión dualista del mundo. Agustín es el autor de una serie de tratados dirigidos contra los maniqueos; la conclusión de esta polémica es su *De natura boni*[18]. Esta obra impugna la tesis maniquea de dos maneras. La primera parte (c.1-23) emplea una argumentación racional; la segunda parte se basa en textos de las Escrituras que proclaman la universalidad y la bondad de la creación de Dios, como *Génesis,* 1, 31 ("y vio Dios que todo lo que había hecho era bueno y consideró que era muy bueno").

La argumentación de Agustín comienza con tres proposiciones, de las cuales sólo las dos primeras son aceptadas también por los maniqueos: (*i*) el Bien Supremo es Dios, que es bien inmutable; (*ii*) todos los demás bienes son a partir de Él solo, pero como son hechos de la nada, son mutables; (*iii*) toda naturaleza *qua* naturaleza es buena (c. 1). Agustín quiere mostrar que es inconsistente no aceptar la tercera tesis e introducir otro tipo de naturaleza, una naturaleza mala, que Dios no hizo. Toda naturaleza posee tres características, que Agustín llama bienes generales (*generalia bona*): *modus, species* y *ordo*; no explica estas nociones, pero expresan el ser, la forma específica, y la finalidad de cada cosa, respectivamente. Donde estos tres constituyentes estén ausentes, no hay bien y no hay naturaleza. Cada naturaleza es, pues, buena; en la medida en que una cosa es, es buena[19].

La tesis maniquea vuelve a convertirse en un tópico de discusión en la Edad Media por causa del movimiento de los cátaros. Esto podría explicar –como observamos en el capítulo I–, por qué el estudio de los trascendentales de Felipe el Canciller se concentra en el bien y se refiere expresamente a los maniqueos. Su *Summa de bono* podría entenderse como una reacción a esta nueva variante del maniqueísmo, y por tanto el comienzo de la teoría de los trascendentales como una respuesta filosófica al desafío de los cátaros.

En varios lugares de su obra, Tomás discute contra "el error de los maniqueos". Uno de sus argumentos es que lo común a diversas cosas debe reducirse

---

18 Cfr. A. A. Moon, *The De Natura Boni of Saint Augustine, A Translation with an Introduction and Commentary,* The Catholic University of America Patristic Series, vol. 88, Washisngton, D.C., 1955. Cfr., respecto a la tríada agustiniana de *modus, species* y *ordo*: Tomás de Aquino, *STh* I q5 a5.

19 San Agustín, *De natura boni*, c3. Cfr. *Confessiones,* VII, 12, 18.

a un principio. Ahora bien, todas las cosas coinciden al menos en el carácter de ser (*ratio essendi*). Por consiguiente deben reducirse a un principio que es la causa universal del ser. Pero el ser como tal es bueno, lo cual lo manifiesta el que toda cosa desea ser. La posición maniquea es, pues, "imposible"[20].

A partir del análisis realizado en este epígrafe y en el anterior, podemos concluir que la tesis medieval de la trascendentalidad del bien fue preparada filosóficamente tanto por la crítica de Aristóteles a la Idea del Bien de Platón, como por la crítica de Agustín a la teoría maniquea. La tesis "todo ser es bueno" tiene también un trasfondo religioso. Es la expresión de la universalidad del acto de creación de Dios.

3. La "ratio" del bien

¿Qué quiere decir Tomás con "bien" y "bondad" cuando utiliza estos términos en un sentido trascendental? En incontables lugares, adopta la definición mencionada por Aristóteles al comienzo de su *Ética* (I, 1): "el bien es lo que todas las cosas apetecen" (*bonum est quod omnia appetunt*)[21]. Tomás procura enlazar el aristotelismo con el neoplatonismo precisamente en esta cuestión de la *ratio* del bien; por ello se refiere al mismo tiempo al Pseudo-Dionisio, quien en *De divinis nominibus* (IV.7) dice que "todas las cosas apetecen el bien y lo mejor"[22]. La apetibilidad del bien parece ser una enseñanza común a ambas tradiciones.

En su comentario a la *Ética*, Tomás propone una interpretación de la definición del bien que va más allá del texto de Aristóteles. Aristóteles comienza su *Ética* con la afirmación (1094a 13): "todo arte y toda investigación, y de modo similar toda acción y decisión, están pensados para alcanzar algún bien", y continúa: "Por esta razón se ha afirmado acertadamente que el bien es aquello que todas las cosas apetecen". La intención de Aristóteles es investigar el bien para los *seres humanos*, y por eso presenta en su afirmación inicial un rápido inven-

---

20 *De Pot* q3 a6. Cfr. *CG* III c7 y13.

21 Ver, por ejemplo, además de los textos básicos sobre los trascendentales (*De Ver* q1 a1 y q21 a1): *CG* I c37; II c41; III c3, c7 y c16; *De Pot* q9 a7 ad6; *De Malo* q1 a1; *In Met* I lect4 n71; lect11 n179; *In Met* II lect4 n317; *In de Div Nom* c1 lect3 n87; c4 lect22 n589; *STh* I q5 a1.

22 Cfr. *CG* III c3: "hinc est quod philosophi deffinientes bonum dixerunt: *Bonum est quod omnia appetunt*. Et Dionysius, 4 cap. *De Divinis nominibus,* dicit quod *omnia bonum et optimum concupiscunt*". La referencia tanto a Aristóteles como a Pseudo-Dionisio puede encontrarse en: Felipe el Canciller, *Summa de bono,* q. 1 (ed. Wicki, p. 6).

tario de actos o hechos humanos. El contexto de la definición del bien –que cita de pasada pero que no discute con profundidad–, es la actividad humana.

Tomás examina al fin la definición "el bien es lo que todas las cosas apetecen". Para empezar, discute la peculiar naturaleza de esta definición, considerada formalmente. De ordinario, lo que se establece con una definición es la esencia de una cosa. Una definición dice qué es algo, reduciéndolo a algo más general, su género, y añadiéndole al género la diferencia específica. Pero la definición del bien que se da no es de este carácter, ni puede serlo. Tomás explica la razón de ello:

> "Debe tenerse presente que el bien se cuenta entre las realidades primeras (*prima*) de tal modo que, según los platónicos, el bien es anterior al ente. Pero, según la verdad real [de las cosas], el bien se convierte con el ente"[23].

Esta explicación revela que el bien pertenece a los *transcendentia*. Tomás interpreta el bien en un sentido trascendental, refiriéndose a su primacía y a su convertibilidad con el ente. Lo propio de los trascendentales, en un respecto cognoscitivo, es que son las primeras concepciones del intelecto humano. Contra la tesis platónica de la prioridad del Bien, opone la intercambiabilidad del bien y el ente. Sin embargo, ninguno de estos puntos está desarrollado en su comentario.

Porque el bien pertenece a los *prima* y es coextensivo con el ente, no puede reducirse a algo más general ni manifestarse por algo anterior (*priora*). En la definición citada por Aristóteles, el bien se hace conocido, pues, por su efecto. El carácter propio de esta definición es –de acuerdo con Tomás–, que es *per posteriora*[24]. Por ello la definición no quiere decir que algo sea bueno porque sea apetecido, sino más bien lo contrario: algo es apetecido porque es bueno. Por medio del efecto, en este caso el apetito, se manifiesta la causa, es decir, el bien. La naturaleza del bien es tal que es apetecible. El carácter *a posteriori* de la definición del bien se malentenderá si el bien se concibe sólo como "algo relacional con un *appetitus*"[25]. Tomás declara explícitamente que "la *ratio* del bien implica una relación, no porque el nombre 'bien' signifique sólo una rela-

---

[23] *In Ethic* I lect1: "circa quod consideramdum est quod bonum numeratur inter prima, adeo quod secundum Platonicos bonum est prius ente, sed sedundum rei veritatem bonum cum ente convertitur".

[24] *In Ethic* I lect1: "prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus".

[25] J. F. Crosby, "Are Being and Good Really Convertible? A Phenomenological Inquiry", *The New Scholasticism*, 1983 (57), p. 476.

ción, sino porque significa algo a lo que una relación es consiguiente junto con la relación misma”[26].

En su comentario Tomás hace también dos observaciones con respecto al contenido de la definición del bien. La primera observación concierne al verbo “apetecer” (*appetunt*), lo que podría sugerir que la definición sólo se mantiene para seres que poseen conocimiento y que conscientemente procuran un fin. Sin embargo, el término debe tomarse, en el sentido más amplio posible. Todas las cosas, cognoscentes y no-cognoscentes, poseen una tendencia hacia un fin; en este sentido *todas* ellas apetecen un bien[27]. La segunda observación de Tomás es que no debe entenderse que esta definición signifique que haya un bien específico que todas las cosas apetezcan. El bien para los seres humanos es diferente del bien para los animales. Toda cosa apetece un bien que se adapte a su naturaleza. La definición expresa “el bien en general” (*bonum communiter sumptum*). Por esta razón, en los textos básicos sobre los trascendentales, *De veritate*, q1 a1 y q21 a1, Tomás utiliza la frase “el bien es lo que todas las cosas apetecen” como la definición del bien trascendental.

La predilección de Tomás por la definición de Aristóteles, seguramente está conectada con su manifestación del bien como un fin (*finis*). En *Summa theologiae,* I, q5 a4, examina la cuestión de a qué tipo de causa pertenece la noción de bien. A partir de la definición del bien, concluye de inmediato que tiene la inteligibilidad de una causa final: “como el bien es lo que todas las cosas apetecen, y éste tiene el aspecto de un fin, es claro que el bien tiene la *ratio* de un fin”[28]. “Bien” y “fin” tienen la misma *ratio*, ya que el bien tiene el aspecto de apetecible; y lo propio de la causa final es ser apetecida[29].

Sin embargo en *Summa theologiae,* I, q5 a4, Tomás plantea una objeción a la postura de que el bien tiene el aspecto de una causa final. La objeción se basa en otra concepción de la bondad, un principio que citan muchos autores medievales y que fue mencionado por Felipe el Canciller como una de las definiciones del bien: “el bien es difusivo de su ser” (*bonum est diffusivum sui esse*). Como la mayoría de sus contemporáneos, Tomás atribuye este principio a Dionisio el

---

[26] *De Ver* q21 a6: “ratio boni respectum implicat non quia ipsum nomen boni significet ipsum respectum solum sed quia significat id ad quod sequitur respectus cum respectu ipso”.

[27] *In Ethic* I lect1: “ipsum autem tendere in bonum est appetere bonum. Unde et actum [léase: *omnia*] dixit appetere bonum, inquantum tendunt ad bonum”. Cfr. *De Ver* q22 a1: “utrum omnia bonum appetant”; *In de Hebd* lect3 n41: “Et ita cum cuiuslibet rei sit aliquis appetitus vel intellectivus vel sensitivus vel naturalis, consequens est quod quaelibet res appetat bonum”.

[28] *STh* I q5 a4: “cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat”. Cfr. *In Met* I lect11 n179.

[29] *In Met* II lect4 n317: “eadem enim ratio boni et finis est, nam bonum est quod omnia appetunt”. *De Ver* q22 a2: “influere causae finalis est appeti et desiderari”. Cfr. *CG* III c16.

Areopagita, aunque reconoce que no está tomado literalmente de su obra. El principio dionisiano, expresa no la apetibilidad de la bondad sino su lado productivo. Así, parece que el bien tiene la *ratio* de una causa eficiente[30].

En su respuesta Tomás afirma que "se dice del bien que es difusivo de sí a la manera en que se dice que un fin mueve". La misma reinterpretación en la dirección de la causalidad final se presenta en otros textos; "cuando se dice que el bien, en virtud de su *ratio*, es difusivo, no debe entenderse a la difusión como implicando la operación de una causa eficiente, sino como implicando la relación a una causa final"[31]. La reinterpretación de Tomás ha sido llamada "contraintuitiva" por un crítico moderno, apoyándose en que "llegar de lo esencial a la causación final es *contrario* a difundir". El principio de Dionisio es la expresión del lado productivo de la bondad y "parece descabellado proponer su lectura como expresando *exclusivamente* el lado atractivo de la bondad"[32].

La interpretación que hace Tomás del principio neoplatónico, según el cual el bien es difusivo de sí mismo, no parte, sin embargo, de una oposición, sino de un orden causal entre los lados atractivo y productivo de la bondad. El bien *en cuanto bien* tiene el aspecto de un fin, debido a su apetibilidad. Así, es el principio de toda causalidad. El bien mueve al agente a actuar, ya que el fin es la causa de la causalidad del agente. Todo agente actúa por causa de un bien[33]. El motivo que está detrás de la reinterpretación del principio de Dionisio es que su comprensión en términos de causalidad eficiente implicaría un proceso necesario de emanación. El Bien, sin embargo, no es una causa al modo en que lo es el sol, sino que se comunica en libertad. Tomás se opone a interpretar el famoso dicho de Agustín "porque Dios es bueno, existimos" (*De doctrina chris-*

---

30 *STh* I q5 a4 ob2: "bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur, quibus dicit quod *bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt* (*De divinis nominibus,* 4, 4). Sed esse diffusivum importat rationem causae efficientis. Ergo bonum habet rationem causae efficientis". Cfr. J. Peghaire, "L'axiome 'Bonum est diffusivum sui' dans le néoplatonisme et le thomisme", *Revue de l'Université d'Ottawa*, Section spéciale, 1932 (1), pp. 5*-30*. L. Dewan, "St Thomas and the Causality of God's Goodness", *Laval Théologique el Philosophique,* 1978 (34), pp. 291-304.

31 *STh* I q5 a4 ad2; *De Ver* q21 a1 ad4: "cum autem dicitur quod bonum sit diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda diffusio secundum quod importat operationem causae efficientis sed secundum quod importat habitudinem causae finalis".

32 N. Kretzmann, "A General Problem of Creation: Why Would God Create Anything at All?", en S. MacDonald (ed.), *Being and Goodness*, p. 220.

33 *CG* I c37: "ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis. Qui etiam movet agentem ad agendum. Propter quod dicitur bonum esse *diffusivum sui et esse*". *In I Sent* d34 q2 a4: "bonum dicitur diffusivum per modum finis, secundum quod dicitur quod finis movet efficientem". Cfr. *In Met* V lect2 n775: "finis autem est causa efficientis non quantum ad esse, sed quantum ad rationem causalitatis. Nam efficiens est causa inquantum agit: non autem agit nisi causa finis". *De Princ Nat* c4.

tiana, I, 32) en el sentido de causalidad eficiente. “Bien” se refiere en este dicho a “buena voluntad”. El objeto propio de la voluntad es el fin y, por consiguiente, el dicho de Agustín está dirigido a la causa final[34].

4. La convertibilidad de ente y bien

Tomás aborda por extenso la convertibilidad de ente y bien en dos textos, *De veritate*, q21 a1, y *Summa theologiae*, I, q5 a1. En ambos textos la *ratio* del bien es el punto de partida y se la presenta incluyendo la *ratio* del ente, de modo que se justifica la conclusión de que todo ente es bueno. Sin embargo, existen claras diferencias entre los modos en que se establece la conexión entre el bien y el ente en los dos argumentos.

Consideramos en primer lugar el argumento presente en *De veritate*, q21 a1; la *ratio* del bien se describe ahí como “aquello que es perfectivo (*perfectivum*) a la manera de un fin”. Esta descripción está tomada del artículo anterior, uno de los textos básicos sobre los trascendentales. En *De veritate*, q21 a1, el bien se presenta como un trascendental relacional; es perfectivo de otro según su acto de ser (*esse*). Aquello que es perfectivo de esta manera tiene el aspecto de fin con respecto a aquello que es perfeccionado por él. Por esta razón, afirma Tomás, todos los que definen correctamente el bien, sitúan algo perteneciente al fin en su definición. Por ello Aristóteles dice “el bien es lo que todas las cosas apetecen”[35].

Tomando este estudio como punto de partida, Tomás determina en *De veritate*, q21 a2, que lo que tiene la *ratio* de un fin también tiene la *ratio* del bien. Un fin tiene dos características: es buscado y apetecido por las cosas que todavía no han alcanzado el fin; y es querido por las cosas que ya participan en él. Ambas características forman parte de su acto de ser (*esse*). Aquellas cosas que aún no participen en el ser, tienden a él por un apetito natural; las cosas que ya poseen ser, lo quieren y lo preservan naturalmente con todas sus fuerzas. Este último punto se ilustra por medio de una cita de la *Consolación de la filosofía* de Boecio. En el epígrafe V.7 (“La unidad y el bien”) veíamos que su argumento de la tendencia universal a la auto-conservación pretende mostrar la identidad

---

[34] *STh* I q5 a4 ad4.

[35] *De Ver* q21 a1: “in quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte deffinientes bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis: unde Philosophus dicit in I Ethicorum quod ‘bonum optime deffinierunt dicentes quod bonum est quod omnia appetunt’”.

de *uno* y bien. Sin embargo, Tomás llega a la conclusión de que el ser mismo (*esse ipsum*) tiene la *ratio* del bien. En este sentido se establece la conexión entre las nociones de "bien" y "ente". Es imposible que haya algún ente (*ens*) que no tenga *esse*. Por lo tanto, todo ente en cuanto ente es bueno. Como el bien incluye la *ratio* del ser, bien y ente deben ser convertibles[36].

El núcleo de este argumento reside en el deseo universal a ser. En varios lugares de su obra, Tomás apela a esta evidencia desde la experiencia, para mostrar la bondad del ente. La definición "el bien es lo que todos apetecen" no se refiere sólo a un bien específico, al cual tiendan todas las cosas, sino al bien en general. Sin embargo, aun así, si todavía se busca determinar el bien para una cosa, entonces este bien –dice Tomás–, sería ser (*esse*), puesto que todas las cosas desean la continuación de su ser[37]. No obstante, podría preguntarse si la apelación a este hecho constituye una justificación metafísica suficiente para la bondad del ser, ya que el deseo no funda la bondad, sino que la presupone. El propio Tomás reconoce que el deseo universal de ser, es, más bien, un signo (*signum*) de la bondad del ser[38].

El argumento para la convertibilidad de bien y ser en la *Summa theologiae*, I, q5 a1, se desarrolla de otro modo. Consta de cuatro pasos. El punto de partida es la *ratio* del bien, que es ser "apetecible". Naturalmente, Tomás remite aquí a la definición que da Aristóteles al comienzo de la *Ética*.

El segundo paso en el argumento identifica "apetecible" con "perfecto". "Ahora bien, es claro que una cosa es apetecible sólo en cuanto que es perfecta, puesto que todas las cosas apetecen su propia perfección". En este paso, la transición se hace desde el concepto de bien a la naturaleza del bien[39]. Lo propio del bien en cuanto bien, es que es perfecto. Lo que merece atención es que Tomás introduzca la noción de "perfecto", no la de "perfectivo", como en *De veritate*,

---

36 *De Ver* q21 a2. Debe destacarse, especialmente: "ipsum igitur esse habet rationem boni, unde sicut impossibile est quod sit aliquid ens quod non habeat esse, ita necesse est ut omne ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet […]. Cum autem bonum rationem entis includat […], impossibile est aliquid esse bonum quod non sit ens; et ita relinquitur quod bonum et ens convertantur".

37 *De Ver* q22 a1 ad4: "cum dicitur omnia bonum appetunt, non oportet bonum determinari ad hoc vel illud sed in communitate accipi quia unumquodque appetit naturaliter bonum sibi conveniens. Si tamen ad aliquod unum bonum determinetur, hoc unum erit esse. Nec hoc prohibetur per hoc quod omnia esse habent quia quae esse habent appetunt enim eius continuationem". Cfr. *De Malo* q1 a1.

38 *CG* II c41; III c107: "esse autem, inquantum huiusmodi, est bonum: cuius signum est quod *omnia esse appetunt*".

39 Tomás distingue entre *ratio* y *natura* de bien en *CG* I c37: "quod quidem patet et ex ipsa natura boni, et ex eius ratione. Naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius. […] Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile".

q21 a1. “Perfecto” significa algo en sí mismo; “perfectivo” es relativo a otro. La noción de “perfecto” fue el sujeto de la cuestión inmediatamente anterior (q4) en la *Summa theologiae*. “Perfecto” es aquello a lo que no le falta nada; Aristóteles lo define como “aquello que no tiene nada fuera de sí mismo” (*cuius nihil est extra ipsum*)[40]. Perfecto tiene el carácter de “completo”. Es aquello que ha alcanzado su fin.

El tercer paso es la identificación de “perfecto” con lo que es “en acto” o actual; “toda cosa es perfecta en cuanto que es actual”. Una cosa no es completa cuando sus potencialidades no están todavía actualizadas. No es perfecta hasta que no haya alcanzado su propio acto. Sólo entonces la cosa es lo que puede y debe ser.

Por medio de la noción de “acto” puede Tomás establecer ahora la conexión entre bien y ser, “pues ser (*esse*) es la actualidad de toda cosa”. Con este paso final, el análisis ha llegado al fundamento de la tesis de que todo ente es bueno: “por tanto, es manifiesto que el bien y el ente son realmente idénticos”. Sin embargo, difieren conceptualmente, ya que el bien añade al ente el aspecto de la apetibilidad[41].

Tomás propone otro argumento más para la bondad del ente. En el comienzo de su comentario a las *Sentencias*, presenta un breve argumento basado en el origen de las cosas. El bien y el ente son convertibles según sus supuestos “porque todo ser (*esse*) es desde el Bien y hacia el Bien”[42]. La tesis de que cada ente es bueno tiene en Tomás, como lo tiene en Agustín, un fondo religioso. El significado del argumento en *Summa theologiae*, I, q5 a1, es que la convertibilidad está fundada metafísicamente, esto es, desde una consideración sobre el mismo ente. El bien no le viene a una cosa desde el exterior, sino que pertenece a aquello que es lo más íntimo suyo, su ser. Pues ser es ser en acto, y ser en acto es una perfección y por tanto bueno[43].

---

[40] Aristóteles, *Physica*, III, c. 6, 207a 9 (Tomás de Aquino, *In Phys* III lect11 n385).

[41] *STh* I q5 a1: “ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus, in I *Ethic*, dicit quod bonum est *quod omnia appetunt*. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu: unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei […]. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens”.

[42] *In I Sent* d1 (expositio textus): “quamvis bonum et ens differant secundum intentiones, quia alia est ratio boni et entis; tamen convertuntur secundum supposita, eo quod omne esse est a bono et ad bonum”.

[43] Cfr. *STh* I q5 a3.

Al igual que ocurría en los argumentos que daba Tomás para la convertibilidad de ente con uno y con verdadero, su modo de entender el ser (*esse*) como actualidad es crucial en el argumento que da para la convertibilidad de ente y bien. Ser no es algún bien particular junto con otras perfecciones, como la vida y el conocimiento. Las últimas perfecciones son apetecibles sólo en cuanto que son actuales. Nada tiene actualidad excepto en la medida en que es. Por ello en cada una de las otras perfecciones "se apetece algún tipo de ser. Y por tanto, nada salvo el ser se apetece, y en consecuencia nada es bueno excepto el ser"[44]. Por este motivo "ser" fue denominado en la cuestión cuarta de la *Summa* "la más perfecta de todas las cosas, porque se relaciona con todo como acto"[45].

5. Objeciones a la convertibilidad

La tesis de la trascendentalidad del bien y su convertibilidad con el ente se dirige contra la tesis platónica –tal como es expresada por Pseudo-Dionisio–, de que el bien es más extenso que el ente, y la tesis maniquea que niega que el bien sea coextensivo con el ente. La justificación de la tesis trascendental debería complementarse, pues, con una respuesta explícita a estas posiciones opuestas. Eso ocurre en las respuestas de Tomás a las objeciones que él aduce contra la convertibilidad.

La objeción basada en la tesis platónica afirma que las cosas que se relacionan entre sí de un modo tal que la una se extienda a más cosas que la otra, no son convertibles entre sí. Esto se aplica a la relación entre el bien y el ente, ya que según Dionisio el bien también se extiende al no-ente. Aquello que no existe es llamado a ser por el bien. El término *bonum* mismo parece expresar esta capacidad, puesto que se deriva de *boare,* que significa "llamar"[46]. La importancia de esta objeción se muestra en el hecho de que Tomás, en *Summa theologiae,* I, q5 a2, le dedique una cuestión independiente: "Si el bien es anterior al ente". Esta cuestión constituye un momento central en la exposición que hace Tomás del platonismo (cfr. IV.1).

El estudio de Tomás sobre la identidad de ser y bondad por medio de las nociones de acto y perfección plantea la cuestión de la bondad de la materia.

---

44 *STh* I q5 a2 ad4: "vita et scientia, et alia huiusmodi, sic appetuntur ut sunt in actu: unde in omnibus appetitur quoddam esse. Et sic nihil est appetible nisi ens: et per consequens nihil est bonum nisi ens".

45 *STh* I q4 a1 ad3.

46 *In I Sent* d8 q1 a3 ob2; *De Ver* q21 a2 ob2; *STh* I q5 a2 ob2. La misma etimología del término *bonum* fue presentada por Alberto Magno" en su exposición sobre el bien (ver epígrafe I.3).

Esta cuestión es importante en conexión con la tesis platónica de que la materia prima es un no-ser que, sin embargo, participa en el bien. No obstante, lo que parece plantearse es, para Tomás, el problema contrario. Afirma que la materia prima de alguna manera es, pero después cuestiona si es buena. La *ratio* del bien es que es "apetecible". Ahora bien, la materia prima tiene el aspecto no de la apetibilidad, sino de aquello que apetece. Por ello parece carecer de la *ratio* del bien. En consecuencia, no todo ente es bueno[47].

La objeción de todas las épocas contra la convertibilidad de bien y ente es la realidad del mal. Aquello que se divide no es convertible con uno de los elementos que lo dividen, como por ejemplo "animal" no es convertible con "racional". Eso parece mantenerse también para el ente y el bien. El ente se divide en bueno y malo, puesto que hay muchas cosas malas. Por tanto, no todo ente es bueno[48].

Una objeción más específica concierne a la bondad de los objetos matemáticos. Deriva de Aristóteles, quien afirma en el libro tercero de la *Metafísica* (c. 2, 996a 35) que "no hay bondad en las matemáticas". Sin embargo, son entes, pues toda ciencia investiga algo que es. Por lo tanto, bueno y ente no son convertibles[49].

En este epígrafe queremos considerar (*i*) la cuestión concerniente a la bondad de los objetos matemáticos; (*ii*) la cuestión de la bondad de la materia prima; y (*iii*) la respuesta de Tomás a tesis platónico-dionisiana. La oposición entre el bien y el mal se examinará en el último epígrafe.

i) ¿Poseen bondad los objetos matemáticos? La respuesta de Tomás en *Summa theologiae*, I, q5 a3, es negativa. Si los entes matemáticos fueran entes separados en la realidad, entonces habría en ellos un bien, a saber, su mismo ser. Sin embargo, no son entidades subsistentes; tienen una existencia separada sólo en la razón. Los entes matemáticos son abstraídos de la materia sensible y del movimiento, y por consiguiente son abstraídos del carácter de fin. De esto se sigue, aunque Tomás no llegue explícitamente a esta conclusión, que el bien no existe en los entes matemáticos, porque las nociones de finalidad y bondad son lo mismo (cfr. VII.3). La impresión de que Tomás excluye estos objetos de la bondad se refuerza con la observación con la que concluye su respuesta: "No es incompatible que en algún ente de razón no esté el bien o el aspecto del bien, porque la *ratio* de ente es anterior a la *ratio* de bien"[50].

---

47 *STh* I q5 a3 ob3.

48 *De Ver* q21 a2 ob6. Cfr. *STh* I q5 a3 ob2.

49 *De Ver* q21 a2 ob4; *STh* I q5 a3 ob4.

50 *STh* I q5 a3 ad4: "mathematica non susbistunt separata secundum esse: quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse ipsorum. Sunt autem mathematica separata secundum ra-

Esta observación parece extraña. La primacía conceptual de ente significa que el ente puede entenderse sin que sea necesario entender otra cosa. Esta primacía no significa, sin embargo, que pueda entenderse el ente sin los demás trascendentales. "El ente no puede entenderse sin el bien en el sentido de que el intelecto entienda que algo que exista no sea bueno"[51]. Los demás trascendentales son inseparables del ente.

La cuestión de la bondad en los entes matemáticos es un caso especial de un problema general. La teoría de los trascendentales se refiere primariamente a las cosas que tienen ser fuera de la mente: las cosas naturales que son divididas por las categorías. Por consiguiente Tomás puede decir que los objetos matemáticos son buenos en virtud de su ser en las cosas. El ser mismo de la línea o el número es bueno[52]. Sin embargo, en este sentido no se consideran como objetos *matemáticos*. En nuestro análisis de la convertibilidad de ente y verdad (VI.6) ya observábamos que cuando los trascendentales son *communia*, también se extienden a lo que es un "ente de razón" (*ens rationis*). Y veíamos que Tomás elabora esta relación con respecto al "ente-en-cuanto-verdadero".

En su obra también hallamos ejemplos de la aplicación a los entes de razón de la convertibilidad de ente y bueno. Pregunta Tomás: ¿la voluntad apetece sólo el bien? El objeto de la voluntad es el bien, pero la voluntad no sólo tiende a aquello que es, sino también a aquello que no es. En ocasiones no queremos hablar, y también a veces queremos cosas que no son actuales, sino futuras. ¿Significa esto que la voluntad no quiere sólo el bien, dado que el bien es convertible con el ser? En su respuesta, Tomás recalca que el ente en el orden real (*in rerum natura*) no es el único modo de ser. Las negaciones y los acontecimientos futuros, en cuanto que son aprehendidos, también son entes. Tales entes pueden ser aprehendidos bajo el aspecto de buenos, y por tanto la voluntad tiende a ellos[53].

Es de destacar que, en su comentario al libro III de la *Metafísica*, Tomás habla de la bondad de los objetos matemáticos de forma diferente a como lo hace en *Summa theologiae*. Allí afirma que, en ellos, el bien no se considera bajo el aspecto de bien y de fin. Sin embargo, en estos objetos se considera aquello de lo que es el bien, a saber, del ente y de la esencia. "Por lo tanto es falso que no

---

tionem tantum, prout abstrahuntur a motu et materia: et sic abstrahuntur a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum vel ratio boni, cum ratio entis sit prior quam ratio boni".

51 *De Ver* q21 a1 ad2 (in contrarium).

52 *De Ver* q21 a2 ad4: "ea de quibus mathematicus considerat, secundum esse quod habent in rebus bona sunt: ipsum enim esse lineae vel numeri bonum est".

53 *STh* I-II q8 a1 ad3.

haya bondad en los entes matemáticos", afirma refiriéndose al libro IX, donde Aristóteles habría establecido esta conclusión[54].

Tomás hace una distinción entre el bien en un sentido formal y el bien en un sentido material. El bien en un sentido formal, esto es, la *ratio* del bien, no se encuentra en los entes matemáticos, porque están abstraídos del fin. Lo que se encuentra en ellos, sin embargo, es el bien en un sentido material, es decir, aquello que es bueno.

La referencia al libro IX de la *Metafísica* no está totalmente clara, ya que ahí no se habla explícitamente de la cuestión. Probablemente Tomás tuvo presente el pasaje en el que Aristóteles afirma que las propiedades de las figuras geométricas –por ejemplo, que los ángulos de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos– se logran por la división de las figuras. Mediante esta división, lo que es potencial en la figura se hace actual[55]. Tomás no relaciona esta realización con la bondad sino con la verdad del conocimiento: "cada vez que las cosas van de la potencia al acto, se descubre su verdad"[56]. Pero todo acto es, como tal, una perfección, y esta verdad podría, por tanto, llamarse también un bien.

ii) El ente se divide en acto y potencia. Ahora bien, el acto en sí mismo es bueno, ya que algo es perfecto en cuanto que es en acto. Sin embargo, de esto no se sigue que la potencia en sí misma sea un mal. La potencia también es un bien, puesto que la potencia está ordenada al acto y está proporcionada a él. Por consiguiente, todo aquello que es, cualquiera que sea su modo de ser, es bueno en cuanto que es un ente[57].

Por tanto, la materia prima es buena en cuanto que es un ente. Pero ¿tiene el estatuto de ente? Esta cuestión resulta esencial para la evaluación de la tesis de los platónicos. Niegan la convertibilidad de ente y bueno, porque sitúan la materia prima en el orden del no-ser. En su comentario al *De divinis nominibus,* Tomás analiza la postura que defiende Platón. Platón corrigió los planteamientos de los presocráticos, quienes se equivocaron al distinguir entre materia y forma, y afirmaron que la materia prima era un ente en acto, como el fuego o el aire. Platón comprendía que subyaciendo en la forma hay una materia que en su esencia no tiene forma. Sin embargo, se equivocó al distinguir entre materia y privación, la ausencia de forma. Según esto, Platón llamó a la materia "no-ser", y Dionisio le siguió en este punto. Pero Aristóteles había mostrado en el libro I de la *Física* que es necesario distinguir entre materia y privación, ya que la ma-

---

[54] *In Met* III lect4 n385: "unde in eis non consideratur bonum sub nomine [léase: *ratione*] boni et finis. Consideratur tamen in eis id quod est bonum, scilicet esse et quod quid est. Unde falsum est, quod in mathematicis non sit bonum, sicut ipse infra in nono probat".

[55] Aristóteles, *Metaphysica,* IX, c. 9, 1051a 21-23.

[56] *In Met* IX lect10 n1894.

[57] *CG* III c7. Cfr. *De Malo* q1 a2 ad8.

teria se encuentra a veces bajo una forma y a veces bajo una privación. La privación se asocia con la materia accidentalmente[58].

La materia no es simplemente no-ser, sino que más bien está en potencia respecto a la forma, pues la forma es el fin de la materia y aquello por lo cual la materia llega a ser actualidad en primer término. Tomás puede aplicar, por consiguiente, a la materia prima la tesis trascendental, según la cual toda cosa que es, es buena en cuanto que es un ente. La materia prima es ente en potencia y, en consecuencia, bien en potencia[59].

Sin embargo, en algunos textos, Tomás realiza afirmaciones sobre la bondad de la materia prima que van más allá de una bondad potencial, y reconoce que la tesis platónica de una mayor extensión del bien contiene un núcleo de verdad. En la *Summa contra gentiles,* III, c20, reitera que toda cosa es buena en cuanto que es un ente. Pero de esto no se deduce –insiste Tomás–, que la materia, que es ente sólo en potencia, sea buena sólo en potencia. Su argumento es que "ente" se dice absolutamente (*absolute*), mientras que "bueno" también consiste en el orden. Así, de una cosa se dice que es buena, no meramente porque sea un fin o haya alcanzado un fin, sino también porque está ordenada a un fin que no ha alcanzado todavía. En consecuencia, la materia no puede llamarse "ente" absolutamente (*simpliciter*), ya que es un ente en potencia, pero puede llamarse "buena" absolutamente por su ordenación al ente. Así, tiene lugar el que "el bien, en un sentido, tiene un ámbito (*ambitus*) más amplio que el ente". Por esta razón, Dionisio afirma que "el bien se extiende a las cosas que existen y a las que no existen"[60].

---

58 *In de Div Nom* c4 lect2 n295: "circa quod considerandum est quod Plato correxit errorem antiquorum naturalium, qui non distinxerunt inter materiam et formam in rebus generabilibus et corruptibilibus, ponentes primam materiam esse aliquod corpus in actu, ut ignem aut aërem aut aliquod huiusmodi. Intellexit enim Plato formae corporali subesse materiam quae in sui essentia non habet aliquam speciem; sed tamen materiam a privatione non distinxit, ut Aristoteles dicit in I Physicorum. Unde tam ipse quam sui sectatores materiam appellabant 'non-ens', propter privationem adiunctam. Et hoc modo loquendi etiam Dionysius utitur, quamvis secundum Aristotelem neccessarium sit materiam a privatione distinguere, quia materia quandoque invenitur sub forma, quandoque sub privatione; unde privatio adiungitur ei per accidens". Cfr. *In Phys* I lect10.

59 *De Ver* q21 a2 ad3: "sicut materia prima est ens in potentia et non in actu, ita est perfecta in potentia et non in actu, bona in potentia et non in actu".

60 *CG* III c20. Debe destacarse, en particular: "et licet unumquodque sit bonum inquantum est ens, non tamen oportet quod materia, quae est ens solum in potentia, sit bonum solum in potentia. Ens enim absolute dicitur, bonum autem etiam in ordine consistit [...]. Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse: potest autem ex hoc simpliciter dici bona, propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens".

Tomás presenta un argumento similar en *De malo*, q1 a2, donde quiere dejar claro que el bien tiene la extensión más amplia (*amplissimam extensionem*), mayor incluso que la del ente. El bien en sí mismo es aquello que es apetecible en sí mismo, es decir, el fin. Pero cualquier cosa que esté ordenada a un fin tiene el carácter de bueno debido a este orden. Ahora bien, lo que es en potencia hacia el bien está, por ello, ordenado al bien, ya que ser en potencia no es sino estar ordenado al fin. Por consiguiente, cualquier cosa que es en potencia, incluso la materia prima, tiene por ese hecho la *ratio* de bien. Aunque los platónicos consideraron erróneamente la materia prima como un no-ente, sin embargo, su defensa de que el bien se extiende a más cosas que el ente resulta verdadera en cierto punto. Pues la materia prima sólo es ente en potencia y tiene el ser como tal por su forma. Tiene potencia, no obstante, por sí misma. Como la potencia pertenece a la *ratio* de bien, se sigue que la bondad pertenece a la materia por sí misma[61].

En la exposición que hace Tomás de la bondad de la materia prima, encontramos, pues, dos series de enunciados. Por un lado, afirma que la materia prima es buena en potencia, porque es ente en potencia. Sin embargo, por otro lado dice que aunque la materia prima sea ente en potencia, es buena absolutamente. Con esta afirmación, hace avanzar mucho la tesis platónica: demasiado, según Van Steenberghen. Éste opina que Tomás hace una concesión cuestionable a Dionisio, al sacrificar injustamente la equivalencia de las nociones trascendentales de ente y bien[62]. ¿La posición de Tomás es ambigua?

iii) En su respuesta a las objeciones basadas en la tesis de Dionisio sobre la prioridad del bien sobre el ente, Tomás hace una distinción entre el orden de predicación y el de causalidad. Esta distinción podría estar influida por el comentario de Alberto Magno al *De divinis nominibus*. Según Alberto, el ente y el bien pueden ser considerados de dos maneras: o en lo causado, o en la causa. Cuando son considerados según el primer modo, ente precede a bien; pero desde el punto de vista de la causa que causa actualmente, el bien es anterior al ente. El orden que da Dionisio de los nombres divinos está determinado por la perspectiva causal (cfr. I.3). Al considerar la relación entre ente y bien, Tomás también hace una doble distinción, que le permite adoptar una doble estrategia

---

61 *De Malo* q1 a2. Debe destacarse, en particular: “bonum habet amplissimam extensionem, etiam ampliorem quam ens, ut Platonicis placuit […]. Et quamvis materia distinguatur a privatione et non sit non ens nisi per accidens, adhuc tamen haec consideratio quantum ad aliquid vera est: quia materia prima non dicitur ens nisi in potentia et esse simpliciter habet per formam, set potentiam habet per se ipsam; et cum potentia pertineat ad rationem boni […], sequitur quod bonum conveniat ei per se ipsam”.

62 F. Van Steenberghen, “Prolégomènes à la *quarta via*”, *Rivista di filosofia neo-scolastica,* 1978 (70), p. 104.

en la valoración de la postura de Dionisio. Esta doble estrategia conforma un contexto más amplio, dentro del cual Tomás puede reconocer un elemento de verdad en la tesis platónica. Tanto en *Summa contra gentiles,* III, c20, como en *De malo,* q1 a2, su argumento a favor de la mayor universalidad del bien se basa en la universalidad del deseo de un fin. Así, la prioridad del bien reside en el orden teleológico.

En el orden de la predicación, el bien no tiene un ámbito más amplio que el ente, sino que ente y bien son convertibles[63]. Todo ente es bueno, y viceversa. Esta tesis conlleva una crítica a Dionisio en dos aspectos. El primero, la bondad de la materia prima no supone la negación de su convertibilidad con el ente, ya que la materia no es simplemente "no-ente", como afirmaban los platónicos. El segundo, en el orden de los trascendentales, el ente tiene una primacía conceptual sobre el bien. El bien añade algo al ente, a saber, el carácter de la apetibilidad.

En el orden de la causalidad, sin embargo, la relación entre ente y bien es diferente. Porque el bien tiene la *ratio* de la apetibilidad, tiene asimismo el aspecto de una causa final. El fin posee primacía entre las causas; es "la causa de las causas", ya que es la causa de la causalidad de todas las causas. Por tanto, en el causar (*in causando*), el bien es anterior al ente[64].

La distinción entre el orden de la predicación y el de la causalidad es central para la interpretación que hace Tomás de la tesis de Dionisio. Dionisio no considera los trascendentales como tales, sino los nombre divinos. Estos nombres implican alguna relación causal en Dios, pues damos nombre a Dios desde sus criaturas, como a una causa desde sus efectos. Dionisio, por tanto, considera los nombres divinos desde el aspecto de la causalidad. Y como el bien es anterior al ente en el causar, es comprensible que le asigne entre los nombres divinos el primer lugar al Bien en lugar de al Ser[65].

Desde el orden de la causalidad, Tomás puede ofrecer una cierta justificación para el enunciado de Dionisio de que el bien se extiende incluso a las cosas no-existentes. Para asegurarse, insiste nuevamente en que por no-existente no debemos entender aquellas cosas que no existen absolutamente, sino aquéllas

---

[63] *In I Sent* d8 q1 a3 ad2: "bonum est communius non secundum ambitum praedicationis, quia sic convertitur cum ente, sed secundum rationem causalitatis". *De Ver* q21 a2 ad2: "bonum non se extendit ad non entia per praedicationem". *STh* I q5 a2 ad2.

[64] *STh* I q5 a2 ad1: "bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis: cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam: unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic in causando, bonum est prius quam ens". Cfr. al final, como "la causa de las causas": *De Princ Nat* c4: "unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis".

[65] *STh* I q5 a2 ad1; *In I Sent* d8 q1 a3 ad1. Cfr. *In de Div Nom* c3 n227.

que son potenciales y no actuales. Con esta condición puede decirse que la causalidad del bien tiene un ámbito más amplio que la del ente. Ente (*ens*) implica sólo la relación de una causa formal, bien inherente o bien extrínseca, es decir, una causa ejemplar. Su causalidad formal se extiende sólo a aquellas cosas que participan en la forma y en el ser actual. El bien tiene la razón de fin, y el orden de finalidad incluye también aquellas cosas que son meramente potenciales. La causalidad del bien se extiende en virtud de su capacidad de atraer aquello que no participa aún en la forma[66].

El primer texto básico sobre los trascendentales, *In I Sententiarum,* d8 q1 a3, puede verse como un resumen de la postura que adopta Tomás al considerar la tesis platónico-dionisiana. La cuestión que plantea es: "¿es el nombre 'El que es' el primero entre los nombres divinos?". En su respuesta Tomás explica que los *communia* "ente", "uno", "verdadero" y "bueno", vistos desde sus supuestos, son convertibles entre sí. Vistos desde sus conceptos, el ente es anterior absolutamente a los otros trascendentales; cada uno le añade algo (ver capítulo II). Sin embargo, el texto tiene una conclusión a la que no hemos dedicado atención. Esta conclusión revela el segundo elemento de la estrategia de Tomás respecto a Dionisio, referente al orden de causalidad. Cuando los *communia* se consideran según la *ratio* de la causalidad, entonces el bien es anterior, porque tiene la razón de una causa final, y el fin es la primera causa en el orden de la causalidad[67].

6. La diferencia entre ser y bondad

La tesis de la convertibilidad de ente y bien es interpretada a menudo en un sentido moral, y, desde este modo de entenderla, es duramente criticada. Los valores –se objeta–, son irreducibles al ente; "la persona como realidad sustancial, y la persona como algo que tiene nobleza, excelencia, dignidad, siempre

---

[66] *In I Sent*, d8 q1 a3 ad2; *De Ver* q21 a2 ad2; *STh* I q5 a2 ad2: "bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum praedicationem, sed secundum causalitatem […], quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quae sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quae in actu non sunt, sed in potentia tantum. Ens autem non importat habitudinem causae nisi formalis tantum, vel inhaerentis vel exemplaris: cuius causalitas non se extendit nisi ad ea quae sunt in actu".

[67] *In I Sent* d8 q1 a3: "si autem considerentur secundum rationem causalitatis, sic bonum est prius; quia bonum habet rationem causae finalis, esse autem rationem causae exemplaris et effective tantum in Deo: finis autem est prima causa in ratione causalitatis".

serán dimensiones totalmente distintas de la persona"[68]. Contra esta interpretación deberían observarse dos cosas. Primera, cuando ente se entiende como actualidad, ningún valor puede estar fuera del ente. Nadie podría tener nobleza a menos que esta perfección fuera actualizada. Como afirma Tomás, "en cualquier cosa, toda excelencia (*nobilitas*) le pertenece según su ser. Pues una persona humana no tendrá excelencia como resultado de su sabiduría a menos que por ella *fuera* sabia"[69]. Todo ente *en cuanto ente* es bueno. El elemento repetido expresa el punto de vista formal de la tesis de la convertibilidad. Es una tesis metafísica o metaética.

Un segundo punto que debe señalarse es que Tomás no sólo defiende la identidad de ente y bondad, sino que también introduce una diferencia real entre ambos. En *Summa theologiae*, I, q5 a1, presenta explícitamente ambos aspectos. La primera objeción a la convertibilidad en este texto cita un enunciado del *De hebdomadibus* de Boecio: "Percibo que, en la naturaleza, el hecho de que las cosas sean buenas es una cosa, y que sean, es otra". Por lo tanto, parece que la diferencia entre ente y bien no es meramente conceptual, sino real[70].

Lo que se discute en *De hebdomadibus* es la cuestión de cómo pueden las cosas ser buenas. Tomás indica en su comentario lo que está presupuesto en esta cuestión. La cuestión de *cómo* todas las cosas pueden ser buenas es significativa sólo si se asume *que* todas las cosas son buenas. Él reconstruye el siguiente argumento para esta presuposición. (*i*) Todo tiende hacia su semejante –una premisa basada en el último de los nueve axiomas enumerados por Boecio al comienzo de su trabajo–. (*ii*) Todo lo que es, busca o tiende al bien –una premisa propuesta como la tesis general de lo aprendido, e ilustrada por Tomás con la definición de Aristóteles: "el bien es lo que todas las cosas apetecen"–. Desde (*i*) y (*ii*) se sigue que todo lo que es, es bueno, ya que aquello que tiende hacia el bien debe ser en sí mismo bueno[71]. Podríamos llamar a esta conclusión, desde la perspectiva del siglo XIII, la "pretensión trascendental". Esta pretensión es el fundamento de la cuestión "cómo son todas las cosas buenas" y es esencial para comprender la exposición de Boecio.

Su solución a la cuestión de cómo todas las cosas son buenas comienza con un cierto experimento mental. Permítasenos remover de nuestras mentes –dice–,

---

68 J. F. Crosby, "Are Being and Good Really Convertible?", pp. 493-494. Cfr. también del mismo autor: "The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of *Bonum*", *Aletheia, An International Journal of Philosophy,* 1977 (1), pp. 231-336.

69 *CG* I c28.

70 *STh* I q5 a1 ob1: "videtur quod bonum differat secundum rem ab ente. Dicit enim Boetius, in libro *de Hebdom.: Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt.* Ergo bonum et ens differunt secundum rem".

71 *In de Hebd* lect3.

la presencia del bien divino y primero. ¿Qué conlleva esto para la bondad de las cosas? La consecuencia sería una no-identidad en las cosas entre ser y ser bueno[72]. Las cosas serían buenas, por supuesto, pero su ser sustancial mismo no sería bueno. ¿Por qué es necesario aceptar esta no-identidad? Permítasenos considerar una sustancia que sea blanca, redonda, pesada y buena. Si la sustancia no fuera diferente de sus atributos, la identificación de la sustancia con su redondez, gravedad, blancura y bondad nos llevaría a identificar estos atributos con otra, pero que fuera "contraria a la naturaleza". Permítasenos entonces suponer a continuación que las sustancias no fueran nada más que buenas. En ese caso ya no habría ninguna base para la pluralidad y la distinción entre ellas. Sólo hay una cosa que es simplemente buena, y nada más lo es, a saber, el primer principio. Por lo tanto todas las cosas buenas, si no fueran nada más que buenas, serían idénticas con este principio. Pero no lo son, y en consecuencia la aserción de que las sustancias no son nada más que buenas es falsa también[73]. En un mundo sin Dios las cosas no podrían ser buenas en cuanto que son.

Discutiremos cómo resuelve finalmente Boecio este problema en el capítulo IX, porque su solución –con el propósito de que el ser mismo de las cosas es bueno en virtud de su relación con el bien primero– lleva a otra cuestión: ¿son buenas todas las cosas por la bondad divina? (IX.6). Por el momento, sólo nos interesa la no-identidad entre ser y ser bueno que Boecio formula y a la que se refiere Tomás en la primera objeción de *Summa theologiae*, I, q5 a1.

En su respuesta, Tomás afirma que, aunque ente y bien son lo mismo en la realidad, difieren conceptualmente, puesto que "bien" añade a "ente" la razón de "apetibilidad". De esta diferencia conceptual, resulta otra diferencia real, la que hay entre el ente absolutamente (*ens simpliciter*) (que llamamos S_1) y el bien *simpliciter* (B_1)[74]. ¿Qué quiere decir Tomás con esta diferencia?

El significado propio de "ente" es *algo que es en acto*. Un acto es referido a una potencia. Por tanto, algo es llamado S_1 en cuanto que se distingue, en primer lugar, de algo que es solamente una potencia. Este acto primario es el ser sustancial de cada cosa. Una cosa, es pues, S_1 por su ser sustancial, por ejemplo el ser humano. Por las actualidades añadidas a la sustancia –como ser blanco–, una cosa es llamada "ente en cierto aspecto" (*res secundum quid*) (S_2), ya que estas actualidades pertenecen a algo que ya es en acto[75].

---

[72] *In de Hebd* lect4: "hac enim suppositione facta, videtur *in eis aliud esse* ipsa bonitas et ipsum eorum esse".

[73] *In de Hebd* lect4.

[74] *STh* I q5 a1 ad1: "licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid *ens simpliciter,* et *bonum simpliciter*".

[75] *STh* I q5 a1 ad1: "nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discer-

Con respecto al bien, se aplica lo contrario. El concepto "bueno" dice que algo es perfecto, y que por lo tanto tiene el aspecto de ser final (*rationem ultimi*). Por eso, algo es llamado B_1 cuando posee su perfección última por medio de actos añadidos al ser sustancial. Una cosa que tiene ser sustancial, pero no la perfección última que debería tener, es llamada "buena en cierto aspecto" (B_2), porque tiene cierta perfección en cuanto que es un ser. Ser un ser humano es un bien, pero esto no es idéntico a ser un ser humano bueno[76].

El enunciado de Boecio sobre la no-identidad de ser y ser bueno es interpretado por Tomás como una referencia a la diferencia entre ente absolutamente y bien *simpliciter*[77]. Parece haber un ordenamiento inverso entre los dos: Lo que es S_1, es, en cuanto ente, sólo inicialmente bueno, B_2; lo que es B_1, es accidental en un aspecto ontológico, S_2. Sin decirlo así expresamente, Tomás presenta aquí claramente una reinterpretación de la postura que defiende Boecio. Para Boecio, el ser sustancial de las cosas no es bueno por sí mismo, ya que esto es propio de la bondad divina. Sin embargo, debe adscribir cierta bondad al ser sustancial, porque de otro modo la trascendentalidad reclamada no podría mantenerse. Su solución es que el ser sustancial es bueno en virtud de su relación con el primer bien. Para Tomás, la no-identidad de ser y ser bueno también tiene que hacerse según la división categorial del ente en sustancia y accidente. Sin embargo, a diferencia de Boecio, considera que es bueno incluso el mismo ser sustancial. Es bueno en cierto aspecto, debido a su propio acto de ser. Con los actos accidentales cada cosa completa la bondad inicial de su ser sustancial. El bien está tanto en la categoría del ser sustancial como en las categorías del ser accidental, y ésa es precisamente la característica propia de un trascendental.

En *Summa theologiae,* I, q5 a1, Tomás no señala en qué consista la bondad completa de una cosa. En otros lugares, afirma que tal "completitud" concierne a la actualización de las facultades de un ente en acto. La perfección a la que se dirige el apetito de toda cosa, es su operación, porque, por la actividad, las fa-

---

nitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse *secundum quid*, sicut esse album siginificat esse secundum quid: non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praeexistenti in actu".

[76] *STh* I q5 a1 ad1: "sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile: et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem inquantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid".

[77] *STh* I q5 a1 ad1: "sic ergo quod dicit Boetius quod *in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt*, referendum est ad esse bonum et ad esse *simpliciter*: quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter". Otros textos sobre la diferencia entre ente y bien son: *CG* III c20; *De Ver* q21 a5; *De Malo* q1 a2; *In de Div Nom* c4 lect1 n269.

cultades y capacidades inherentes en su sustancia se actualizan y completan su actualidad. A esta actualidad se la llama "el acto segundo". El acto primero es la forma específica por la que una cosa tiene ser; el acto segundo es su operación[78]. Por su acto primero, su ser sustancial, una cosa es "ente absolutamente", por su acto segundo, su actividad, "bueno absolutamente". Sin embargo, respecto a los términos acto "primero" y acto "segundo", parece que no puede describirse exclusivamente la diferencia entre bueno en cierto aspecto y bueno absolutamente, mediante el modelo de un ordenamiento inverso de ente y bondad. El acto primero y el acto segundo son continuos: el acto primero es por el acto segundo, y ambos son una actualidad (*actualitas*)[79]. Como la actualidad es siempre la actualización del ente, la bondad absoluta de una cosa puede ser considerada también con su *ser* completado y perfeccionado.

La diferencia entre bueno en cierto aspecto y bueno absolutamente se mantiene para toda cosa finita, porque en ella, ser y actuar no son idénticos. Esta no-identidad es importante para la relación entre el bien trascendental y el bien moral, porque el sujeto de la ética son las acciones humanas.

7. El bien de la acción humana

En estudios modernos sobre la ética de Tomás, existe una fuerte tendencia a recalcar la autonomía de la filosofía moral[80]. Su autonomía no se plantea sólo en relación con la teología moral, sino también –en consonancia con una tendencia

---

78 *In Ethic* I lect1: "finale bonum in quod tendit appetitus uniuscuiusque est ultima perfectio eius. Prima autem perfectio se habet per modum formae, secunda autem per modum operationis". *De Ver* q1 a10 ad3: "duplex est perfectio, scilicet prima et secunda: prima perfectio est forma uniuscuiusque per quam habet esse […]; secunda perfectio est operatio, quae est finis rei vel id per quod ad finem devenitur […]. Sed ex perfectione secundae consequitur in ipsa ratio bonitatis, quae consurgit ex fine". *In de Cael* II lect4: "quaelibet enim res appetit suam perfectionem sicut suum finem, operatio autem est ultima rei perfectio […], operatio autem est actus secundus, tanquam perfectio et finis operantis". *STh* I q48 a5; I q105 a5.

79 Cfr. *De Spirit Creat* a11: "sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis"; *STh* I q54 a1: "Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae".

80 En particular, véase el estudio más importante en las últimas décadas sobre la ética de Tomás: W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz, 1964 (2ª ed., Hamburg, 1980), especialmente Parte III (pp. 166-217). Cfr. también del mismo autor: "Zum Gutsein des Handelns", *Philosophisches Jahrbuch*, 1980 (87), pp. 327-339; "Metaphysik und praktische Vernunft. Über ihre Zuordnung bei Thomas von Aquin", en L. Oeing-Hanhoff (ed.), *Thomas von Aquin 1274/1974*, Munich, 1974, pp. 73-96.

más general en la filosofía, a la que se ha denominado “la rehabilitación de la razón práctica”–, en relación con la metafísica. La ética no se funda en la ciencia del ente, ni el principio de la moralidad se deduce de la metafísica. La ética se basa antes de nada en “la experiencia actual de lo moral”[81]. En este epígrafe y en el siguiente queremos mostrar la importancia del modo de pensamiento trascendental, y de su reflexión sobre el bien, para la relación entre metafísica y ética.

La parte I-II de la *Summa theologiae* concierne a “una consideración moral de los actos humanos” (q6, prol.). Los actos humanos (*actus humani*) han de distinguirse de los actos del ser humano (*actus hominis*). Estos últimos son actos que, aunque se encuentran en los seres humanos, no se atribuyen a ellos por virtud de su ser humano. Los actos de crecimiento y digestión son llamados “naturales” mejor que “humanos”. Propiamente los actos humanos proceden de la razón y la voluntad, facultades propias de un ser humano[82]. El objeto de la voluntad, el apetito racional, es el bien bajo el aspecto general de bien, y su apertura trascendental es la base de la libertad de la voluntad. El bien se encuentra en los seres humanos de un modo especial (*quodam speciali modo*)[83]. En los actos voluntarios aparece el bien moral, puesto que “el *genus moris* comienza allí donde el reino de la voluntad se encuentra en primer lugar”[84]. *Summa theologiae*, I-II, q18, trata de la bondad de los actos humanos. El artículo 1 se abre con este enunciado: “Debemos hablar del bien y el mal en las acciones como del bien y el mal en las cosas”. Tomás aduce como explicación la correlación entre ser y actuar: “porque tal como una cosa es, así es la acción que produce”. El acto segundo, la operación, es proporcional al primer acto de ser. Cada agente actúa en cuanto es en acto; su modo de actuar sigue a su modo de ser[85]. Sin embargo, no es la conexión intrínseca entre las cosas y sus acciones lo que Tomás investiga en q18, a1-a4. Las cosas y las acciones son tratadas, como veremos, como órdenes separados.

---

[81] W. Kluxen, *Philosophische Ethik,* p. 169.

[82] *STh* I-II q1 a1. Cfr. *In Ethic* I lect1: “dico autem operationes humanas quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis; nam, si quae operationes in homine inveniuntur quae non subiacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanae sed naturales, sicut patet de operationibus animae vegetabilis”.

[83] *In II Sent* d27 q1 a2 ad2.

[84] *In II Sent* d24 q3 a2.

[85] *STh* I-II q18 a1: “de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus: eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa”. Cfr. *STh* I q89 a1: “cum nihil operetur nisi inquantum est actu, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius”.

En primer lugar Tomás considera la bondad en el orden de las cosas naturales. "Ahora bien, en las cosas, cada una tiene tanto bien como ser (*esse)* tenga, ya que bien y ente (*ens*) son convertibles". Para esta convertibilidad, se remite a la primera parte de la *Summa.* En nuestra exposición sobre *Summa theologica,* I q5 a1, se dejaba manifiesto que no hay sólo una identidad entre ente y bondad, sino también una diferencia. En *Summa theologica,* I-II, q18 a1, Tomás introduce de nuevo la diferencia entre bueno en cierto aspecto y bueno *simpliciter* –que describe ahora–, no por el ordenamiento inverso de ente absolutamente y bueno *simpliciter*, sino por el término "plenitud de ser" (*plenitudo essendi*). Las cosas creadas poseen la plenitud de ser en una cierta multiplicidad (*secundum diversa*), esto es, sólo por medio de una diversidad de actos. Por ello, es posible que una cosa tenga ser, pero que todavía carezca de la plenitud de su ser. Porque la plenitud del ser pertenece a la noción misma del bien, entonces se dice de una cosa que es buena absolutamente si tiene su plenitud. Si una cosa carece de la plenitud que le corresponde, es buena sólo en cierto aspecto, a saber, en cuanto que es un ente. A continuación, Tomás aplica la perspectiva trascendental a la bondad de las acciones humanas. Porque ente y bien son convertibles, debemos decir que "toda acción tiene bondad en la medida en que tiene ser". Sin embargo, si una acción humana carece de algo que le corresponde a su plenitud de ser, carece de bondad y se dice que es mala[86].

En los artículos 2 a 4 de la q18, Tomás soluciona la plenitud de ser (a la que se refiere en el artículo 3 como "la plenitud de perfección" y "la plenitud de bondad") con respecto a las cosas naturales y a las acciones. Como estamos interesados sólo en las líneas principales de su estudio, nos limitamos a una breve descripción de él. La primera cosa que pertenece a la plenitud de ser es lo que le da a una cosa su especie. Aquello que especifica a una cosa natural es su forma; aquello que especifica a una acción, es su objeto; "por tanto, así como la bondad primaria de una cosa natural deriva de su forma, que le da su especie, así la bondad primaria de una acción moral deriva de su objeto propio" (artículo 2). Sin embargo, en las cosas naturales la plenitud de perfección no consiste solamente en la forma específica sino también en los accidentes que le sobrevienen,

---

[86] *STh* I-II q18 a1: "in rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse: bonum enim, et ens convertuntur, ut in Primo dictum est. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex: unaquaeque vero res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam. […] Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens […] Sic igitur dicendum est quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate: inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala".

tales como, por ejemplo, la figura y el color en un ser humano. Es el mismo caso respecto a la operación. La plenitud de su bondad también incluye sus circunstancias correspondientes de lugar y tiempo, que son como sus accidentes (artículo 3). Finalmente, tanto para la bondad de las cosas como para la bondad de las acciones humanas, es esencial la relación con el fin del que dependen (artículo 4). Así como debe hacerse una distinción entre la forma y el fin último de una cosa, así también, del mismo modo debe hacerse entre el objeto y el fin de una acción. Cuando una persona da limosna para vanagloriarse, una buena acción está ordenada a un mal fin.

Al final del artículo 4, Tomás resume su análisis y revisa los elementos de la bondad de la acción humana. Esta bondad es cuádruple: la primera concierne a la acción como tal (su género), la segunda deriva de su objeto propio (su especie), la tercera de sus circunstancias (sus accidentes), y la cuarta de su fin, como de la causa de la bondad.

Lo que nos interesa en I-II, q18 a1-a4, es la cuestión sobre la intención del análisis de Tomás. La conclusión de que la bondad de la acción es *cuádruple* desempeña un importante papel en la interpretación que hace Kluxen de su ética, en la que pretende enfatizar su autonomía. La bondad cuádruple se ve como expresión del carácter especial del orden moral[87]. Este carácter especial –se afirma–, se hace manifiesto por medio de una comparación con *Summa theologiae,* I, q6 a3. En este texto se dice que la perfección de una cosa es *triple*: consiste en el ser (*esse*) que una cosa posee por su forma sustancial; en los accidentes que son necesarios para su operación perfecta; y en la obtención de su fin[88]. En el análisis que hace Tomás de la acción humana en I-II, q18, la primera perfección, la del ser, se divide en dos elementos, a saber, el acto como tal y su especificación. El acto como tal es la bondad genérica y primera, porque como acto tiene un ser y, por tanto, posee una cierta bondad. Sin embargo esta bondad no tiene carácter moral. El bien y mal morales no se dan hasta que el acto está especificado por su objeto. Por tanto, esta especificación debe distinguirse de la bondad primera del acto, que es el fundamento del orden moral; pero este mismo orden no puede deducirse de la bondad primera.

No es convincente afirmar que, en la articulación de la bondad cuádruple de la acción humana, Tomás intente expresar el carácter especial del orden moral. Esto no está basado en la comparación que hace Tomás, en la q18, entre éste y la bondad de las cosas, sino que se apoya por completo en una comparación con

---

87 W. Kluxen, *Philosophische Ethik*, pp. 184-186.

88 *STh* I q6 a3: “perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem”.

Summa theologiae, I, q6 a3. Esta comparación parece estar mal situada, porque el último texto trata de la perfección de una cosa que consiste en su acto último, la actividad. La bondad completa de una cosa es el acto segundo, el cual es la compleción accidental del acto primero de ser. Sin embargo, en I-II, q18 a1-a4, las cosas y las acciones se tratan como órdenes separados. Que la acción es el acto último de la *cosa* sigue quedando fuera de consideración. Los accidentes mencionados en q18 a3, tales como el color y la figura en un ser humano, no son los accidentes necesarios para una operación perfecta. Si la intención de Tomás, en la q18, hubiera sido la de mostrar la unicidad del orden moral, entonces ésta habría venido de su comparación con el orden de las cosas en los primeros cuatro artículos.

Lo más destacable en el análisis que hace Tomás es, precisamente, el paralelismo que desarrolla entre los dos órdenes, en consonancia con su perspectiva inicial: "debemos hablar del bien y el mal en las acciones como del bien y el mal en las cosas". Discute tanto el bien de las cosas como el bien de las acciones, de acuerdo con el esquema de género-especie-accidente-fin. El primer elemento que pertenece a la *plenitud* del ser de una cosa natural es la forma que le da su especie. Esto implica que en las cosas, asimismo, la bondad específica es precedida por la bondad genérica. La bondad genérica consiste en esto: que una cosa natural es un ente y, como tal –es decir, como todavía no ha sido especificado a éste o aquel ente– es buena. Esta idea es la que se formula en q18 a1, con referencia a la tesis de la convertibilidad de ente y verdad[89].

La intención de Tomás en I-II, q18 a1-a4, no es expresar la naturaleza especial del orden moral en contraposición con el orden de las cosas, sino explicar la bondad en las acciones humanas por analogía con la bondad en las cosas. En ambos órdenes hay una bondad genérica por la que algo es bueno en cierto aspecto (B_2), y una bondad específica como la primera condición de la plenitud de ser por la que algo es bueno *simpliciter* (B_1). El procedimiento que sigue Tomás en este texto da luz sobre su concepción de la relación entre metafísica y ética.

Él considera dos órdenes distintos, lo bueno de las cosas naturales –lo *bonum naturae*– y lo bueno de las acciones humanas *–lo bonum moris–*[90]. Su consideración se basa en los resultados de su reflexión sobre el bien en general, a saber,

---

[89] Esta interpretación es confirmada por la secuencia de pensamiento que se encuentra en un texto paralelo, *De Malo* q2 a4: "manifestum est autem quod non est eadem perfectio propria omnium, set diversa diversorum […]. Unde aliter oportet accipere bonum animalis et bonum hominis, et equi et bovis […]. Et similiter dicendum est in actibus de bono et malo. Nam alia est consideratio boni et mali in actu secundum quod est actus, et in diversis specialibus actibus".

[90] Cfr. *De Malo* q2 a5 ad2: "ens et bonum convertuntur simpliciter et in quolibet genere […]. Sed verum est quod ens simpliciter non convertitur cum bono moris, sicut nec etiam cum bono nature".

la convertibilidad y la diferencia entre ente y bondad. Hay una estructura común a ambos órdenes, que es estudiada por la *scientia communis*, la metafísica. El análisis que hace Tomás en I-II, q18 a1-a4, es una aplicación concreta de su análisis sobre el bien trascendental realizado en I, q5 a1, al que se remite.

Efectivamente, hay diferencias entre los dos textos. En el último texto la no-identidad entre lo que es bueno en un cierto aspecto y lo que es bueno absolutamente se relaciona con la distinción entre el ser sustancial y el ser accidental, mientras que, en el primer texto, se relaciona con la distinción entre el bien genérico y la plenitud del ser. Esto tiene que ver con el hecho de que en I-II, q18 a1-a4, trata de la acción humana que es en sí misma una perfección accidental. Pero el principal punto es que el orden de las cosas naturales y el orden de las acciones humanas se agrupen en la consideración trascendental del bien. El propósito de la interpretación metafísica es hacer comprensible la estructura de la acción moralmente buena.

Ya en el artículo 5 de I-II, q18, Tomás explica el carácter específico del orden moral. Recupera su exposición en el artículo 2, donde había formulado la primera condición de la plenitud del ente y de la bondad. Así como la bondad primaria de una cosa natural deriva de su forma, que le da su especie, así la bondad primaria de una acción moral deriva de su objeto propio. Es esta especificación de una acción lo que Tomás elabora en el artículo 5.

Cuando toda acción deriva su especie de su objeto, se sigue que una diferencia del objeto causa una diversidad de especies en las acciones humanas. Una diferencia de objetos causa una diversidad de especies en las acciones, en cuanto que los objetos están referidos esencialmente a un principio activo. Una diferencia de objetos que es esencial en referencia a un principio activo (por ejemplo, el color y el sonido en referencia a los sentidos) podría ser accidental en referencia a otro principio activo (por ejemplo, el intelecto). En las acciones humanas el bien y el mal están esencialmente referidos a la razón, “porque el bien del hombre es ser según la razón” (*bonum hominis est secundum rationem esse*). En consecuencia, la diferencia de objetos, que especifica a las acciones humanas, es la diferencia del bien y el mal en relación con la razón. Una acción humana es, *qua* especie, buena cuando su objeto es según el orden de la razón[91].

Tomás aduce un argumento breve y bastante general para su consideración de que el bien humano ha de ser según la razón: “pues el bien de cada cosa es aquello que le conviene (*convenit*) según su forma”. Este argumento señala la conexión intrínseca entre las cosas y sus acciones, que siguen sin ser tomadas

---

[91] *STh* I-II q18 a5. Ver también el resumen presente en q18 a8: “actus omnis habet speciem ab obiecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti”.

en consideración en la q18 a1-a4. La bondad específica de una acción humana deriva de su objeto propio. Lo que es un objeto *propio* de una acción, sólo puede entenderse en correlación con la forma sustancial de una cosa, porque la actividad es la compleción del acto primero de ser y su bondad. Como la forma distintiva de un ser humano es aquello que le hace ser un animal racional, su bien es actuar según la razón[92]. La razón es, pues, la regla y la medida de la moralidad (*moralium mensura est ratio*)[93].

En I-II, q18 a5, se pone de manifiesto una característica distintiva de la ética tomista: la correlación entre moralidad y racionalidad. Los actos morales son actos voluntarios, pero la voluntad misma no es la medida de la bondad de una acción. En contraste con el proceso natural, en el que la regla que regula la acción es la virtud natural misma, en las acciones voluntarias la voluntad debe ser regulada por un principio diferente de la voluntad. Este principio es la razón humana. "El bien humano es ser de acuerdo con la razón. Sólo en la medida en que el bien está ordenado por la razón, pertenece al *genus moris* y causa bondad moral en el acto de la voluntad"[94].

Un tema que requiere aclaración es la cuestión de la naturaleza de esta racionalidad. Tomás critica el intelectualismo griego, según el cual la posesión de conocimiento científico (*scientia*) hace a alguien moralmente bueno[95]. La bondad moral esta relacionada no con el intelecto, puesto que el intelecto está dirigido a la verdad, sino con la voluntad, cuyo objeto es lo bueno bajo el aspecto de bien[96]. Un ser humano es llamado "bueno absolutamente" en virtud de su voluntad, ya que la voluntad concierne a la persona humana entera y domina los actos de todas las capacidades humanas. Un ser humano que posea conocimiento científico –Tomás ofrece como ejemplo el gramático– no es bueno *simpliciter,* sino sólo en cierto aspecto (*secundum quid*). Basándose en su conocimiento, tal persona habrá adquirido la capacidad (facultad) para una acción buena, pero el conocimiento de la gramática no garantiza que una persona hable siempre

---

92 *In Ethic* II lect2: "bonum cuiuslibet rei est in hoc quod sua operatio sit conveniens suae formae; propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale". *STh* I-II q85 a2: "quae quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est: ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem".

93 *CG* III c9. Cfr. *STh* I-II q90 a1: "regula autem et mensura humanorum actuum est ratio". Sobre la razón como principio de la moralidad, ver el destacado estudio de L. Lehu, *La raison règle de la moralité d'après saint Thomas,* Paris, 1930, pp. 44-77 (sobre *STh* I-II q18 a5).

94 *STh* I-II q19 a1 ad3. Cfr. C. Steel, "Natural and Moral Ends According to Thomas Aquinas", en J. Follon y J. McEvoy (eds.), *Finalité et Intentionalité, Doctrine thomiste et perspectives modernes,* Paris / Louvain, 1992, pp. 113-126.

95 Cfr. la crítica que hace Tomás a "la opinión de Sócrates" en *STh* I-II q58 a2.

96 *De Virt* a7.

correctamente. Un gramático puede hacer voluntariamente un error al escribir. Sin embargo algo es llamado bueno absolutamente no en cuanto que es en potencia sino en cuanto que es en acto[97]. La bondad moral tiene un carácter práctico. La racionalidad que es el principio ordenador de la acción humana es, en consecuencia, no teórica sino práctica, puesto que es propio sólo de la razón práctica el estar dirigida a la acción y ser una fuerza motriz[98].

8. El bien es lo primero en la razón práctica

La razón humana no es la medida de las cosas, sino la medida de lo que ha de ser hecho por el hombre. Al formar sus juicios, la razón práctica es asistida por la ley, es decir, "una regla y medida de los actos a través de la cual alguien es llevado a actuar o se contiene"[99]. Tomás distingue varias clases de ley. Su exposición clásica de la ley natural en *Summa theologiae,* I-II, q94 a2, ha sido frecuentemente abordada, pero se ha prestado poca atención a varios aspectos de este texto que son importantes para su teoría de los trascendentales y para la relación entre trascendentalidad y moralidad[100]. Limitaremos nuestra atención aquí sólo a estos aspectos.

En este texto, en primer lugar, debe destacarse que Tomás elabora una estructura para la ciencia práctica que discurre en paralelo a la de la ciencia teórica. La analogía entre razón teórica y razón práctica, que es un elemento original de su ética, constituye el punto de partida de su exposición: "Los preceptos de la ley natural son a la razón práctica lo que los primeros principios de demostración son a la razón teórica, puesto que ambos son principios evidentes por sí mismos (*principia per se nota*)". Tomás elabora este paralelismo en varios lugares de su obra. El hombre posee tanto en el ámbito teórico como en el práctico un conocimiento no-discursivo que forma la base de todo su conocimiento posterior. Así como la razón teórica procede de principios que son conocidos naturalmente, así la razón práctica procede de principios que son los preceptos de la ley natural. El *habitus* de estos principios prácticos es llamado *synderesis*[101]. Es descrito por Tomás como "la ley de nuestro intelecto en cuanto

---

[97] *STh* I-II q56 a3; *De Virt* a7 y ad2.

[98] *STh* I q79 a11 ad1.

[99] *STh* I q90 a1.

[100] Véase, para este texto, G. Grisez, "The First Principles of Practical Reason", en A. Kenny (ed.), *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, London, 1970, pp. 340-382.

[101] *De Ver* q16 a1: "sicut autem animae humanae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus 'intellectum principiorum'; ita in ipsa est qui-

que es el hábito que contiene los preceptos de la ley natural, que son los principios de las acciones humanas”[102]. La analogía entre la razón teórica y la razón práctica es indicadora tanto de sus coincidencias como de sus diferencias. La razón práctica y la teórica tienen la misma estructura formal de racionalidad: ambas proceden de primeros principios a conclusiones. Al mismo tiempo, el dominio del pensamiento práctico es distinto al del pensamiento teórico, ya que cada uno tiene sus propios primeros principios. La analogía es, pues, una indicación de la autonomía de la ética.

Sin embargo esto no significa que lo práctico esté separado de lo teórico. La razón teórica y la razón práctica no son dos “ramas” del conocimiento. No son capacidades distintas, sino que difieren sólo en sus fines: la razón teórica está dirigida solamente al conocimiento de la verdad, mientras que la razón práctica dirige la verdad a la acción. Su fin es la operación. La razón práctica conoce la verdad, al igual que la razón teórica, pero considera la verdad conocida como la norma (*regula*) de la acción. El término destacado con el que Tomás caracteriza la relación entre razón teórica y razón práctica es “extensión”: “la razón teórica se hace práctica solo *per extensionem*”[103]. No hay ninguna razón para minimizar el significado de esta expresión. “Extensión” implica que la razón humana es teórica antes de hacerse práctica. La analogía que hace Tomás entre la razón teórica y la práctica en *Summa theologiae,* I-II, q94 a2, debe entenderse también como una relación entre lo que es anterior y lo que es posterior. Debemos ver qué sentido de prioridad está expresado aquí.

Tanto la razón teórica como la práctica proceden de primeros principios evidentes en sí mismos. Tomás se dispone a abordar la naturaleza de estas proposiciones e introduce una distinción entre ellas que tiene su origen en el *De hebdomadibus* de Boecio. Algunas proposiciones son evidentes en sí mismas sólo para el instruido, que entiende el significado de los términos de tales proposiciones. Otros axiomas son evidentes en sí mismos universalmente, porque los términos de estas proposiciones son conocidos por todos[104]. Por tanto, Tomás entra en el dominio de los trascendentales reduciendo los primeros principios evidentes en sí mismos a los primeros inteligibles.

---

dam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia iuris naturalis; qui quidem habitus ad ‘synderesim’ pertinet”. Cfr. *In II Sent* d24 q2 a3; *STh* I q79 a12.

102 *STh* I-II q94 a1 ad2.

103 *STh* I q79 a11 sed contra; *De Ver* q14 a4; *In III Sent*, d23 q2 a3 qla2.

104 *STh* I-II q94 a2: “sicut dicit Boetius, in libro *de Hebdom.*, quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus: et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti […]. Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent”.

La parte siguiente del argumento se centra en el orden entre los trascendentales. Este orden se relaciona con la aprehensión de las nociones más comunes. Aquello que el intelecto concibe primero es el "ente", ya que su intelección está incluida en todas las cosas que un ser humano aprehende. Lo destacable de la exposición que hace Tomás, es que establece una relación de fundamentación entre la primera concepción del intelecto humano, "ente", y el primer principio de la razón teórica. El principio de contradicción, es decir, que "la misma cosa no puede ser afirmada y negada al mismo tiempo" se funda en las nociones de "ente" y "no-ente"[105]. Tomás propone aquí una idea que elabora en su comentario al libro IV de la *Metafísica*. Como hemos visto (III.7: "La metafísica y el primer principio de la demostración"), va más allá de Aristóteles al dar una fundamentación trascendental al "axioma de todos los axiomas" que Aristóteles llamó el *anhypotheton* del pensamiento humano.

Tomás hace después la transición de la razón teórica a la razón práctica, una transición que viene también con un cambio en lo que es primero conocido: "como 'ente' es lo primero que cae bajo la aprehensión absolutamente (*simpliciter*), 'bien' es lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica". El ente es lo primero conocido en sentido absoluto, pero "bien" es el primer concepto de la razón práctica, ya que la razón práctica está dirigida a la acción, y todo agente actúa por un fin, que tiene la naturaleza de bien[106].

El orden entre las nociones más comunes arroja luz sobre la prioridad de la razón teórica sobre la razón práctica. "Ente" es analíticamente anterior a cualquier otro concepto y, como el ente es el objeto de la reflexión teórica, la razón teórica precede a la razón práctica. La primacía del bien en la razón práctica está conectada con la visión de Tomás, planteada en su exposición de la tesis platónico-dionisiana (VII.5) de que, en el causar, el bien es anterior al ente. El bien tiene el aspecto de una causa final, que en sí misma goza de primacía entre las causas. En la "extensión" de la razón teórica a la práctica, el bien, que es último en el orden de los trascendentales, llega a ser primero. Esta extensión lleva a otro modo de entender el bien. Cuando consideramos el bien teóricamente, lo consideramos bajo el aspecto de *verdadero*. Así, podemos definir "bien" y reflexionar sobre su *ratio*. Cuando consideramos el bien prácticamente, lo consi-

---

[105] *STh* I-II q94 a2: "in his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod *non est simul affirmare et negare*, quod fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV *Metaphys.*".

[106] *STh* I-II q94 a2: "sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni".

deramos en cuanto que es el fin de una acción. El bien es entonces considerado como *bueno*, y se manifiesta en su carácter práctico[107].

La analogía entre razón teórica y razón práctica permite a Tomás establecer una relación de fundamentación entre la noción de “bien” y el primer principio de la razón práctica. La *ratio* de bien es “aquello que todas las cosas apetecen”. Por eso el primer principio de la razón práctica es: “el bien ha de hacerse y perseguirse, y el mal evitarse”[108]. Este principio tiene la misma estructura que el principio de la razón teórica, en cuanto que ambos principios están caracterizados por una oposición[109]. Sin embargo el primer principio de la razón práctica, basado en la noción de bien, tiene un carácter *normativo*. El principal acto de la razón práctica es prescribir[110]. Su primer principio, “el bien ha de hacerse”, es “el primer precepto de la ley” que dirige las acciones humanas.

Una de las principales características del estudio que hace Tomás sobre la ley natural en *Summa theologiae,* I-II, q94 q2, es el papel central de la teoría de los trascendentales[111]. Esta conclusión es relevante para la naturaleza de la ética *filosófica* según Tomás. La base de esta exposición la proporciona el estudio fundamental de Wolfgang Kluxen, en el que defiende tres tesis: (*i*) es posible y legítimo extraer una ética filosófica de la síntesis teológica de Tomás en la *Summa theologiae*; (*ii*) la ética como ciencia práctica es independiente de la metafísica como disciplina teórica. La ética se basa en “la experiencia actual de lo moral”; y (*iii*) la unidad de la metafísica y la ética se establece, no en el nivel del conocimiento filosófico natural, sino en el de la teología[112].

Nuestro análisis del estudio que hace Tomás sobre la ley natural lleva a una conclusión diferente a la tercera tesis de Kluxen. La metafísica y la ética se unen y se conectan en un nivel *filosófico* por la teoría de los trascendentales. Parecen tener una función fundamentadora: el primer principio de la razón teó-

---

[107] *De Ver* q3 a3 ad9: “verum et bonum se invicem circumincedunt quia et verum est quoddam bonum et bonum omne est quoddam verum: unde et bonum potest considerari cognitione speculativa prout consideratur veritas eius tantum, sicut cum deffinimus bonum et naturam eius ostendimus; potest etiam cosiderari practice si consideretur ut bonum, hoc autem est si consideretur in quantum est finis motus vel operationis”.

[108] *STh* I-II q94 a2: “et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, *Bonum est quod omnia appetunt.* Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*”.

[109] Cfr. *De Malo* q10 a1.

[110] *STh* I-II q47 a8.

[111] Cfr. J. A. Aertsen, “Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals”, en L. J. Elders y K. Hedwig (eds.), *Lex et Libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas,* Vatican City, 1987, pp. 99-112.

[112] W. Kluxen, *Philosophische Ethik*, esp. pp. 93-100.

rica se reduce al primer trascendental, el ente; el primer principio de la razón práctica al bien. Ente y bien son diferentes *prima*, pero no pueden separarse el uno del otro. La fundamentación trascendental del pensamiento teórico y de la moralidad indican, por tanto, una conexión entre metafísica y ética. La ética como *ciencia* no se basa en "la experiencia actual de lo moral"; requiere una reflexión sobre los fundamentos de la praxis.

9. La oposición entre el bien y el mal

Todo ente en cuanto ente es bueno, ente y bien son convertibles. En la introducción a este capítulo hemos señalado ya el hecho de que la convertibilidad del *bien* con el ente ha provocado más reacciones críticas que la de cualquier otro trascendental, por parecer contra-intuitiva. La amarga experiencia de la realidad del mal es la objeción más poderosa contra la tesis de la convertibilidad.

La consecuencia de esta tesis es que el carácter de "ente" le es negado al mal, porque el mal es lo opuesto al bien. "Ningún ente en cuanto ente es malo, sino sólo en cuanto que le falta ser"[113]. Sin embargo, no toda ausencia de bien y ser es un mal. Que un ser humano, por ejemplo, no tenga alas no es un mal para él, porque la posesión de alas no pertenece a los seres humanos por naturaleza. El mal no es una negación pura, sino una privación, es decir, la ausencia de aquello que es propio de una cosa por naturaleza y que debería tener[114]. Se dice de una cosa que es mala cuando su potencialidad está privada de su acto propio. La oposición entre el bien y el mal es privativa.

La concepción del mal como una privación de ser es la respuesta a la tesis maniquea y expresa la trascendentalidad del bien. Sin embargo, en varios pensadores modernos, esta concepción se ha topado con incomprensión y resistencia, porque el carácter privativo del mal se iguala a la negación de la realidad del mal. Como dijo K. Bärthlein: "La definición del mal como '*privatio boni*', que como resultado de la convertibilidad del bien y el ente lleva a una '*privatio entis*', niega la existencia del mal como mal"[115].

Para Tomás, sin embargo, la teoría del mal como una privación no significa la negación de la existencia del mal. Es innegable, afirma, que "existe el mal en

---

[113] *STh* I q5 a3 ad2. Cfr. *STh* I q48 a1: "cum ens, inquantum huiusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque".

[114] *CG* III c6; *STh* I q48 a3; I q48 a5 ad1: "malum privatio est boni, et non negatio pura […]; non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi".

[115] K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, pp. 12-13.

el mundo. La experiencia enseña y la razón muestra este hecho”[116]. Pero ¿cuál es el significado de “existe”, cuando decimos que existe el mal? ¿Implica el “ser” del mal que el mal sea una cosa con una naturaleza o esencia –pregunta–, que apele a la tesis de la convertibilidad de *ens* y *res*? En este contexto Tomás introduce la doble división del ente que tratábamos en el capítulo dedicado a la verdad (VI.2). El primer modo del ente está “fuera de la mente” y es dividido por las categorías. En este sentido “ente” y “cosa” son convertibles y no hay privación en el ente o en la cosa. El segundo modo es “ente en cuanto verdadero” y significa la verdad de una combinación proposicional de sujeto y predicado. Según este segundo modo, cualquier cosa sobre la que pueda formarse una proposición verdadera puede llamarse un “ente”. En este sentido podemos afirmar que “existe el mal”, pero este enunciado no elimina el carácter privativo del mal. La afirmación de la existencia del mal en el mundo no significa que el mal sea una realidad positiva, una cosa con una naturaleza o esencia[117].

Tomás propone incluso otra objeción contra el carácter privativo del mal, que toma prestada del Filósofo. Parece que el bien y el mal se oponen no como la posesión y la privación, sino como contrarios, porque Aristóteles en las *Categorías* considera los dos conceptos como un claro ejemplo de una oposición contraria[118]. En una oposición contraria cada uno de los dos opuestos es una realidad positiva, una naturaleza. Por tanto el mal es una naturaleza[119]. La misma idea se expresa en una de las objeciones contra la convertibilidad de ente y bien a la que nos referíamos en VII.5. Lo que se divide no es convertible con uno de los elementos que lo dividen, como, por ejemplo, “animal” no es convertible con “racional”. Esto se aplica al bien y al ente, ya que el ente se divide en bueno y malo, pues hay muchas cosas que son malas. El mal es una realidad[120].

Tomás reconoce que el bien y el mal no siempre se oponen de la misma manera. Para un cierto ámbito de la realidad, la oposición entre el bien y el mal no es una oposición privativa, sino contraria. Es consciente de que esta visión no se entiende sin un comentario más amplio, porque parece anular la convertibilidad

---

[116] *In II Sent* d34 q1 a1: “simpliciter dicimus mala esse in universo. Hoc enim et experientia docet et ratio ostendit”.

[117] *CG* III c9; *STh* I q48 a2 ad2.

[118] Aristóteles, *Categoriae,* c. 10, 11b 19-21. Cfr. K. Jacobi, “‘Gut’ und ‘schlecht’. Die Analyse ihrer Entgegensetzung bei Aristoteles, bei einigen Aristoteles-Kommentatoren und bei Thomas von Aquin”, en A. Zimmermann (ed.), *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen* (Misc. Mediaevalia, vol. 15), Berlin / New York, 1982, pp. 25-52.

[119] *STh* I q48 a1 ob3.

[120] *De Ver* q21 a2 ob6.

de ente y bien. Su justificación está basada en varias ideas que ya encontramos en epígrafes anteriores.

La primera idea es la diferencia entre ente y bondad (VI.6). Ente absolutamente (*simpliciter*) no es idéntico a bien *simpliciter*, puesto que una cosa que posee "ser absolutamente" en virtud de su ser sustancial es "buena sólo en un cierto aspecto". Una cosa es "buena absolutamente" en virtud del acto último que debería tener. Bien en sentido absoluto no es convertible con ente en sentido absoluto. Por el contrario, este bien *divide* al ente[121].

El aspecto divisivo del bien y el mal aparece también claramente en la exposición que hace Tomás de la definición de Agustín sobre la virtud como "una buena cualidad de la mente, por la cual vivimos con rectitud" (*De libero arbitrio,* II, 19). ¿Es ésta –objeta Tomás–, una definición apropiada? Ninguna diferencia es más común que su género, ya que divide al género. Pero "buena" es más común que el género de la cualidad, porque trasciende todo género; es convertible con el ente. Por tanto "buena" no debería incluirse en la definición de la virtud como una diferencia de la cualidad. En su respuesta, Tomás recalca que aunque el bien sea convertible con el ente, el bien se encuentra de un modo especial en los seres humanos. El bien tiene el carácter de un fin, ya que es aquello que todas las cosas apetecen. El carácter distintivo de la finalidad humana, sin embargo, es que los seres humanos tienen elección, que conocen el fin en cuanto fin y determinan el fin por sí mismos. Por consiguiente "bien" y "mal" son diferencias específicas de los actos humanos. El bien que aparece en la definición que da Agustín de la virtud es el bien determinado por un acto moral[122].

En esta exposición es central la idea de que la diferencia entre ente y bondad, que se mantiene para todo ser finito, adquiere una forma especial en los seres humanos, porque las acciones humanas no están determinadas a un bien particular. Propiamente los actos humanos son actos voluntarios, en los que el bien y el mal morales aparecen. En el ámbito de la moralidad es donde el bien y

---

[121] *De Ver* q21 a2 ad6: "aliquid potest dici bonum et ex suo esse et ex aliqua proprietate vel habitudine superaddita; sicut dicitur homo bonus et in quantum est et in quantum est iustus et castus vel ordinatus ad beatitudinem. Ratione igitur primae bonitatis ens convertitur cum bono et e converso, sed ratione secundae bonum dividit ens".

[122] *In II Sent* d27 q1 a2 ad2: "quamvis bonum convertatur cum ente, tamen quodam speciali modo invenitur in rebus animatis et habentibus electionem […]. Cujus ratio est, quia bonum dicitur ex ratione finis; et ideo quamvis inveniatur in omnibus in quibus est finis, tamen specialius invenitur in illis quae finem sibi praestituunt, et intentionem finis cognoscunt; et inde est quod habitus electivi ex fine speciem sortiuntur; et propter hoc horum habituum 'bonum' et 'malum' sunt differentiae constitutivae, non quidem prout communiter sumuntur". Cfr. *STh* I-II q55 a4 ad2*; De Virt* a2 ad2: "bonum quod convertitur cum ente, non ponitur hic in definitione virtutis; sed bonum quod determinatur ad actum moralem".

el mal son contrarios. Tomás entiende el enunciado de Aristóteles, según el cual la oposición entre el bien y el mal es una oposición contraria, como un enunciado que se refiere a este ámbito; “el Filósofo habla aquí del bien y el mal en cuanto que se encuentran en asuntos morales”[123].

En el epígrafe VII.7, veíamos que en las acciones humanas el bien y el mal se relacionan esencialmente con la razón, “porque el bien del hombre ha de ser según la razón”. En consecuencia, la diferencia de los objetos que es específica de las acciones humanas, es la diferencia del bien y el mal en relación con la razón. El mal es una especificación contraria en el ámbito de los actos morales. Una acción humana es, *qua* especie, buena cuando su objeto es según el orden de la razón, y mala cuando su objeto es incompatible con este orden.

Sin embargo, cuando la oposición entre el bien y el mal es contraria en los actos morales, ¿no posee el mal moral, en ese caso, una determinación y una naturaleza por su cuenta, sobre la base de que las acciones no-virtuosas pueden entenderse? Esta consecuencia llevaría consigo una negación del carácter privativo del mal, pues una privación no puede ser una especificación; significaría el reconocimiento de la existencia de algo que fuese malo por su esencia. F. J. Von Rintelen ha afirmado que el mal, acto no-virtuoso, es la única excepción de la tesis de que “todo ente es bueno”[124].

Tomás habría rechazado esta postura. El hecho de que el mal en la esfera moral sea un principio que especifique, no contradice la teoría de la privación, sino que la presupone. El fin de la acción humana es algo bueno, “algo positivo”, porque, de otro modo, no podría ser apetecido. El carácter privativo del mal no consiste en que el acto malo no tenga objeto, sino en la falta de conformidad de ese objeto con la razón, la medida de la moralidad. Un acto malo, como el adulterio, está privado del orden de la razón, que es el bien del hombre. El placer sensual perseguido no es malo en sí mismo, sino que sólo se convierte en un bien moral en relación con la razón. La especificación de los actos humanos por el mal no significa que algo que sea intrínsecamente malo exista[125].

---

[123] *STh* I q48 a1 ad3.

[124] F.-J. Von Rintelen, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung,* I, Halle, 1932, p. 39.

[125] *STh* I-II q18 a5 ad2; *CG* III c8-c9; *De Malo* q1 a1 ad12.

VIII

LA BELLEZA: ¿UN TRASCENDENTAL OLVIDADO?

1. Introducción

La cuestión de la trascendentalidad de la belleza en Tomás nos enfrenta a una sorprendente paradoja. El tema de la belleza ocupa un lugar marginal en su obra; en ningún sitio dedica una *quaestio* separada a este tema. En ninguno de los tres textos básicos sobre los trascendentales (ver capítulo II) se menciona la belleza como una propiedad trascendental, ni tampoco hay ningún otro texto que establezca explícitamente su trascendentalidad. Respecto a esto, Gilson ha hablado de un "trascendental olvidado"[1]. Sin embargo, en la investigación tomista de las últimas décadas, se le ha dedicado más atención a la belleza que a cualquier otro trascendental[2]. Y la mayoría de los estudiosos modernos afirma que ella tiene un estatuto trascendental en Tomás.

El libro *Arte y escolasticismo* de Maritain dio fuerte impulso a esta tendencia en la investigación. Considera la belleza como "el esplendor de todos los trascendentales juntos"[3]. Umberto Eco también considera que la belleza es un trascendental, aunque de un modo implícito. Admite que "el texto de Aquino esta lleno de incertidumbres y vacilaciones"[4]. Hans Urs von Balthasar afirma que en

---

[1] E. Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, New York, 1960, pp. 159-163: "The Forgotten Transcendental: *Pulchrum*".

[2] Además de los estudios mencionados abajo, ver: A. A. Maurer, *About Beauty. A Thomistic Interpretation*, Houston, 1983; M. D. Jordan, "The Evidence of the Transcendentals and the Place of Beauty in Thomas Aquinas", *International Philosophical Quarterly*, 1989 (29), pp. 393-407; P. Dasseleer, "L'étre et la beauté selon Saint Thomas d'Aquin", en J. Follon y J. McEvoy (eds.), *Actualité de la pensée médiévale*, Louvain-la-Neuve, 1994, pp. 268-286.

[3] J. Maritain, *Art and Scholasticism*, London, 1939, p. 172, n. 63b. Una elaboración de la tesis de Maritain puede encontrarse en G. B. Phelan, "The Concept of Beauty in St. Thomas Aquinas", en *Selected Papers*, Toronto, 1967, pp. 155-180.

[4] U. Eco, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, Cambridge, Mass., 1988, pp. 118-119; traducción inglesa de *Il problemo estetico in San Tommaso* (2ª ed. aumentada), Milano, 1970.

el siglo XIII "la cuestión concerniente a la trascendentalidad de la belleza recibía una atención general"[5]. Tres estudios alemanes van más allá y procuran mostrar que la belleza tiene un lugar especial entre los trascendentales y que desempeña una función central en el pensamiento de Tomás. Francis J. Kovach llega a la conclusión de que la belleza es "el más rico, más noble y más comprehensivo de todos los trascendentales". Es "el único trascendental que incluye todos los demás trascendentales"[6]. Según Winfried Czapieswski, la belleza es la unidad original de la verdad y el bien[7]. Finalmente, Gunther Pöltner considera la experiencia de la belleza como "el origen a partir del cual vive el pensamiento de Tomás". La belleza es la unidad de las determinaciones trascendentales del ente[8].

Contra las opiniones de esta impresionante lista de estudiosos hay, sin embargo, una objeción obvia, pero de peso. Si la belleza fuera un trascendental central para Tomás, como ellos proponen, ¿por qué la omite en la exposición más completa que hace de los trascendentales, *De veritate,* q1 a1? Algunos estudiosos, como Eco, apenas prestan atención a esta objeción, aunque otros sí. Para Maritain la cuestión no constituye un problema serio. La "clásica tabla" que está en *De veritate,* q1 a1, "no agota todos los valores trascendentales". La razón de que la belleza no esté incluida es "que puede ser reducida a uno de ellos", a saber, al bien[9]. Este argumento no es muy convincente. Si la belleza es realmente un trascendental, debería añadir conceptualmente un valor al ente que no puede reducirse a otro trascendental.

Kovach reconoce que Tomás ha elaborado en *De veritate,* q1 a1, un "sistema completo". El motivo de la ausencia de la belleza en la lista, debe ser que Tomás llegó a vislumbrar la trascendentalidad de la belleza sólo después del *De veritate*. Por ello, la tesis de Kovach es que el pensamiento de Tomás presenta un "desarrollo inmanente" en este punto[10]. Una función decisiva en este desarrollo había sido desempeñada por el comentario de Tomás al *De divinis nominibus* de Pseudo-Dionisio el Areopagita. En su comentario, que puede datarse en 1265-67, unos diez años después del *De veritate,* Tomás llega a ver –según Kovach–, que la belleza es un trascendental.

---

5 H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, III/I, Einsiedeln, 1965, p. 335.

6 F. J. Kovach, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin,* Berlin / New York, 1961, p. 214; "The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas", en P. Wilpert (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter,* (Miscellanea Mediaevalia, vol. 2), Berlin, 1963, p. 392.

7 W. Czapiewski, *Das Schöne bei Thomas von Aquin,* Freiburg, 1964.

8 G. Pöltner, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin,* Viena, 1978, p. 76.

9 J. Maritain, *Art and Scholasticism,* p. 172, n.63b.

10 F. J. Kovach, *Die Ästhetik*, pp. 75-76, 183.

En este capítulo examinamos críticamente las conclusiones de la investigación moderna. El hilo conductor de nuestra investigación es la tesis de que la cuestión de la trascendentalidad de la belleza no puede resolverse hasta que se aclare qué *modo* universal de ente expresa la belleza que no expresan los otros trascendentales, y cuál es su lugar en el orden de estas propiedades. El resultado de nuestro estudio resultará ser diametralmente opuesto a la tendencia dominante en la investigación moderna. La belleza no es un trascendental "olvidado"; la opinión de que es un trascendental distintivo no encuentra apoyo en la obra de Tomás. Sin embargo, no es nuestro propósito argumentar sólo "destructivamente". En el último epígrafe (VIII.7) intentaremos determinar el lugar propio de la belleza, según Tomás.

2. La *ratio* de la belleza

En *Summa theologiae*, I, q5 a4, Tomás explica la *ratio* propia de la belleza. El contexto de esta explicación es el tratamiento del bien (volveremos a este contexto en el epígrafe VIII.4). En respuesta a una objeción, Tomás proporciona algo así como una definición de belleza: "son llamadas bellas aquellas cosas que agradan cuando son vistas" (*quae visa placent*)[11]. Por esta definición se expresan dos cosas. La belleza es aquello que agrada y deleita, es aquello en lo que el apetito descansa; la belleza se ordena al apetito y así establece una estrecha relación con el bien, ya que el bien es el objeto propio del apetito. Pero, al mismo tiempo, la definición relaciona la belleza con el ver, aunque no se quiera significar un conocer exclusivamente por los sentidos. La belleza está relacionada con la capacidad cognoscitiva.

Eco plantea una objeción a la definición de Tomás: introduce una noción subjetiva para la belleza ("cuando son vistas") y, por tanto, indica "una negación de su estatuto trascendental"[12]. Pero esta conclusión no es persuasiva, porque no toma en consideración el carácter peculiar de la definición que da Tomás. Parece probable que él elaborara esta definición por analogía con la del bien, que había mencionado justo antes en el mismo texto: "el bien es aquello que todas las cosas apetecen". Ahora bien, como hemos visto (VII.3), la definición del bien es una definición *per posteriora*, en la que el bien está determinado por medio de su efecto propio. La definición de la belleza tiene una estructura similar. La frase *quae visa placent* define la belleza no por su esencia sino por lo que es posterior a ella. "Algo no es bello porque lo queramos; más

---

11 *STh* I q5 a4 ad1.

12 U. Eco, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, p. 39.

bien es querido por nosotros porque es bello y bueno”[13]. La definición de Tomás no introduce una condición subjetiva de la belleza que determine la belleza respecto a su propio efecto. “Lo que agrada cuando es visto” no dice qué es la belleza misma.

¿Cuál es entonces la esencia de la belleza? Más adelante, en *Summa theologiae*, I, q39 a8, Tomás afirma que se requieren tres cosas para la belleza. Primero, integridad (*integritas*) o completitud (*perfectio*); segundo, debida proporción (*debita proportio*) o armonía (*consonantia*); y, por último, claridad o esplendor (*claritas*), una noción que es explicada con un ejemplo: “Por lo cual, son llamadas bellas las cosas que tienen un color brillante”. Pero esta tríada no parece tener una fuerza absoluta o un significado canónico. En otros lugares Tomás menciona sólo dos condiciones: “claridad” y “proporción debida” –dice–, van juntas en la *ratio* de belleza[14]. En todos los textos se conforma con enumerar las condiciones de la belleza. Las coloca juntas, pero no indica su relación mutua de tal modo que se clarifique la definición *a posteriori* de la belleza.

Para valorar el lugar de la belleza en el pensamiento de Tomás, siempre deberían tenerse en cuenta los contextos sistemáticos e históricos en los que se aborda la noción. El texto en el que enumera las tres condiciones de la belleza pertenece a la parte de la *Summa theologiae* que trata de la Trinidad. En I q39 a8 trata de las propiedades que son adscritas a las personas divinas, aunque aquéllas no sean propias de una persona, sino que sean comunes a toda la Trinidad. Estas propiedades se atribuyen en virtud de la “apropiación”, porque tienen un mayor parecido a lo que es propio de una persona que a lo que es propio de otra (para la noción de “apropiación” ver epígrafe IX.7). El núcleo de I q39 a8, es la exposición que hace Tomás de la tradición patrística en relación con las apropiaciones trinitarias, en particular la de Hilario de Poitiers y Agustín[15].

Según Hilario, la tríada de las apropiaciones atribuye eternidad al Padre, *species* al Hijo, y “uso” (*usus*) al Espíritu. Tomás, siguiendo el ejemplo de Agustín, identifica *species* con “belleza”[16]. Consiguientemente, enumera “perfección”, “debida proporción” y “claridad” como las características distintivas de la belleza y elabora su semejanza con una propiedad de la Segunda Persona de la Trinidad. “Perfección” guarda un parecido con lo que es propio del Hijo

---

[13] *In de Div Nom* c4 lect10 n439: “non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum ideo amatur a nobis”.

[14] *STh* II-II q145 a2: “ad rationem pulchri, sive decori, concurrit et claritas et debita proportio”. Cfr. *STh* II-II q180 a2 ad3.

[15] Ver Hilario de Poitiers, *De Trinitate,* II, c. 1 (ed. P. Smulders, Corpus Christianorum, Series Latina –CCL–, 62, 38); Agustin, *De Trinitate,* VI, 10 (ed. W. J. Mountain, CCL, 50, 241).

[16] *STh* I q39 a8: “*species* autem, sive *pulchritudo*”. Tomás se remite a Agustín en *Ad Verc*. q. 57: “speciem interpretatur pulcritudinem”.

en cuanto que tiene perfectamente en sí mismo la naturaleza del Padre; el parecido de la "proporción debida" consiste en que el Hijo es la imagen expresa (*imago expressa*) del Padre. "Claridad" guarda parecido en la medida en que el Hijo es la Palabra, la cual es "la luz y esplendor del intelecto", como dice Juan Damasceno[17]. El contexto sistemático en el que aquí Tomás aborda la belleza es, por tanto, la teología de la Trinidad, mientras que el trasfondo histórico es la teoría de las apropiaciones trinitarias en Hilario y Agustín.

En su comentario a las *Sentencias*, Tomás trata también la apropiación según Hilario y nombra tres características de *species*, esto es, de *pulchritudo*. "Según Dionisio, dos cosas van juntas en la *ratio* de belleza, a saber, armonía y claridad". Para estas dos, el Filósofo añade una tercera característica, "pues dice en el cuarto libro de la *Ética* (c. 6) que la belleza sólo existe en un cuerpo grande"[18]. Aquí Tomás menciona dos fuentes. La referencia a Aristóteles no desempeña un papel importante en su obra; en *Summa theologiae*, I, q39 a8, la tercera característica ha desaparecido y ha sido reemplazada por "perfección". Sin embargo, la referencia que hace Tomás a Pseudo-Dionisio, merece atención, porque aquí nombra a la autoridad más importante para la teoría medieval de la belleza. Debemos, pues, dirigir nuestra atención a la tradición dionisiana.

3. Pseudo-Dionisio y la belleza

La intención de Dionisio en *De divinis nominibus* es aclarar los nombres divinos que manifiestan la causalidad de Dios con respecto a las criaturas. El primero de estos nombres para Dionisio es –como lo vimos en el capítulo VII– "Bien". Otro nombre divino es "Belleza", que él considera en íntima conexión con el de "Bien". Ambos se tratan en el mismo capítulo; en el capítulo cuarto, Dionisio trata del "Bien", después de la "Luz", y más tarde de la "Belleza". La exposición sobre la "Belleza" se introduce con las siguientes palabras: "este Bien es alabado por los santos teólogos como lo Bello y la Belleza"[19]. Dionisio no remite a ningún texto de la Escritura, pero Tomás sí ofrece referencias en su

---

17 *STh* I q39 a8: "quantum igitur ad *primum*, similitudinem habet cum proprio Filii, inquantum est Filius habens in se vere et perfecte naturam Patris […]. Quantum vero ad *secundum*, convenit cum proprio Filii, inquantum est imago expressa Patris […]. Quantum vero ad *tertium*, convenit cum proprio Filii, inquantum est Verbum, quod quidem *lux est et splendor intellectus*, ut Damascenus dicit (*De fide orthodoxa*, I, 13)".

18 *In I Sent* d31 q2 a1.

19 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, 4, 7 (Migne, PG 3, 701C).

comentario. Menciona el *Salmo,* 95, 6 (*pulchritudo in conspectu Eius*) y el *Cantar de los Cantares*, 1, 15, donde el amado es llamado “bello”[20].

La exposición de Dionisio se centra en la cuestión de cómo son atribuidos a Dios los nombres “Belleza” y “Bello”. Él es llamado “bello” porque otorga belleza a todas las cosas según sus naturalezas. Dios es la causa de la armonía y la claridad en todas las cosas[21]. Muchos autores del siglo XIII citan este pasaje, porque establece qué es la belleza. También Tomás observa, en su comentario, que la *ratio* de lo bello consiste en estas dos características[22]. Vimos en el epígrafe anterior que enumera tres condiciones: “perfección”, “proporción” y “claridad”, pero que a veces sólo nombra las dos últimas. Ahora sabemos que la fórmula dual deriva de la autoridad de Dionisio. Tomás siempre se refiere a este texto cuando restringe las características de lo bello a “armonía” y “claridad”[23].

Dios también es llamado “bello”. La explicación que da Dionisio de este nombre proporcionó a los medievales –sin que ninguno fuera consciente entonces de ello– acceso directo a un texto de Platón, pues el Areopagita emplea literalmente las formulaciones con las que se describe la idea de lo bello en el *Symposium* (211a-b). Lo divino es “super-bello” porque es bello perdurablemente en el mismo modo y sentido; porque no llega a ser y desaparece; ni crece y decrece; porque no es bello en un aspecto y feo en otro; ni bello para algunos y no para otros. Es bello por sí mismo y siempre uniformemente[24]. La descripción que ofrece Platón es eminentemente apropiada para mostrar la unicidad y trascendencia de la belleza divina. Estas características son las que interesan a Dionisio. Es, pues, de alguna manera sorprendente que Czapiewski considere que el comentario de Tomás a este pasaje, en el que Aquino no añade nada esencial a las palabras de Dionisio, sea el único texto que implica innegablemente la trascendentalidad, es decir, la comunidad, de lo bello[25].

Para Dionisio no sólo hay una estrecha conexión entre lo bueno y lo bello, sino que hay incluso una identidad. La belleza divina, declara Dionisio, es en un sentido triple la causa de todas las cosas. Es el principio de todo como su causa eficiente; es asimismo el fin de todo como su causa final –ya que todas las cosas son por causa de lo bello–; es, además, la causa ejemplar, porque todas las cosas están determinadas según ella. Dionisio concluye que “lo bueno y lo bello, por

---

20 *In de Div Nom* c4 lect5 n334.

21 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* 4, 7 (701C).

22 *In de Div Nom* c4 lect5 n339.

23 Ver, por ejemplo, *STh* II-II q145 a2: “sicut accipi potest ex verbis Dionysii, 4 cap. *de Div. Nom*., ad rationem pulchri […] concurrit et claritas et debita proportio”.

24 Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* 4, 7 (701D).

25 W. Czapiewski, *Das Schöne bei Thomas*, pp. 29-31.

lo tanto son lo mismo”, ya que todas las cosas apetecen lo bueno y lo bello en todo aspecto causal y no hay “nada que no participe en lo bello y lo bueno”[26].

Con esta tesis de la identidad, el Areopagita resulta ser el representante típico del pensamiento griego, porque en la cultura helénica lo bello y lo bueno se agrupan en una única noción, la *kalokagathía*[27]. La identidad de lo bueno y lo bello se afirma repetidamente en el resto del capítulo cuarto. Así, cuando tras su tratamiento de la “belleza” Dionisio procede a la consideración del “amor”, comienza su exposición con el enunciado: “lo bello y lo bueno son, para todas las cosas, apetecibles y amables”[28].

Debemos examinar ahora los comentarios que hace Tomás a la teoría de la belleza de Dionisio. Kovach ve un desarrollo en el pensamiento de Tomás, como ya señalamos antes. Hasta su comentario al *De divinis nominibus* Tomás no habría reconocido la trascendentalidad de la belleza[29]. Pero, ¿qué claves ofrecen los textos de Dionisio para el estatuto trascendental de la belleza? ¿Hay alguna evidencia en el comentario de Tomás para apoyar la visión de Kovach?

Desde el principio, debería recalcarse que la perspectiva de Dionisio y la perspectiva trascendental son bastante diferentes. La preocupación de Dionisio es la trascendencia de lo divino, en tanto que la perspectiva trascendental es ontológica: considera las determinaciones más generales de aquello que es. Dionisio mantiene la primacía del bien, no del ente, e identifica el bien y la belleza. En el orden de los trascendentales, “ente” es primero, y “bien”, último. La posibilidad de conectar las dos perspectivas descansa en la afirmación de Dionisio según la cual “no hay ente que no participe en lo bueno y lo bello”, porque en este enunciado se sitúa la extensión universal de la belleza. “Toda cosa es bella y buena según su propia forma”, observa Tomás en su comentario[30]. La belleza parece ser un trascendental. Kovach interpreta el enunciado de Dionisio y el comentario de Tomás en este sentido. Sin embargo, la cuestión de la trascendentalidad de la belleza en Tomás no puede ser resuelta, en modo alguno, según este sentido, ya que esta interpretación pasa por alto un elemento decisivo: Dionisio pone una identidad entre lo bueno y lo bello, pero no quiere decir que lo bello

---

[26] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* 4, 7 (704A).

[27] Para esta noción, véase: R. Bubner, “Kalokagathia”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* IV, Darmstadt, 1976, pp. 681-684. El propio Tomás señala la relación entre los nombres griegos para “lo bueno” (*kalos*) y “lo bello” (*kallos*) en *In I Sent* d31 q2 a1 ob4.

[28] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* 4, 10 (708A). Cfr. *In de Div Nom* c4 lect9 n400.

[29] Ver también F. J. Kovach, “Der Einfluss der Schrift des Pseudo-Dionysius ‘De divinis nominibus’ auf die Schönheitsphilosophie des Thomas von Aquin”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1981 (63), pp. 150-166.

[30] *In de Div Nom* c4 lect5 n355.

sea una propiedad del *ente* en cuanto distinto del bien. Precisamente, éste es, sin embargo, el punto a debatir con respecto a la trascendentalidad de la belleza.

En el comentario de Tomás merecen atención dos puntos en particular. El primero es el modo de estructurar el contenido del capítulo cuarto del *De divinis nominibus,* el capítulo más extenso de todo el trabajo, que trata sucesivamente del bien, la luz, la belleza, el amor, el éxtasis y el fervor, y se cierra con un tratado sobre el mal. Tomás no sería Tomás si no tratara de descubrir una conexión en esta pluralidad de nombres y temas. En la primera *lectio* del capítulo cuarto indica cuál es este orden: todos estos temas están relacionados directamente con el bien, el nombre primero. El mal se trata porque es lo opuesto al bien, y los opuestos pertenecen a la misma consideración. El amor y las nociones relacionadas se tratan porque el acto es conocido a través del objeto, y el bien es el objeto propio del amor. La razón de que este capítulo trate también la belleza se explica de la siguiente manera:

> "Como el bien es lo que todas las cosas apetecen, pertenece a la *ratio* de bien todo lo que posea de por sí la *ratio* de la apetibilidad. De esa naturaleza son la luz y la belleza"[31].

El modo en que estructura Tomás el capítulo cuarto pone de manifiesto la estrecha conexión entre el bien y la belleza. En este sentido, expresa adecuadamente la idea que predomina en el estudio de Dionisio sobre la belleza.

Nuestro segundo punto es que el comentario de Tomás va, claramente, más allá del texto de Dionisio: específicamente, con respecto a la tesis de Dionisio de la identidad entre el bien y la belleza. La observación de Tomás es digna de ser citada en su totalidad:

> "Aunque lo bello y lo bueno son lo mismo en la realidad (*idem subiecto*) –porque tanto la claridad como la armonía son contenidas en la noción del bien–, no obstante difieren en concepto. Porque lo bello añade a lo bueno un ordenamiento a la capacidad cognoscitiva: el ser de tal modo"[32].

Tomás modifica la tesis de Dionisio. Introduce un elemento nuevo, aunque no lo desarrolla. Afirma que hay una diferencia conceptual o de razón entre lo bello y lo bueno. Lo bello añade a lo bueno una relación con la facultad cognoscitiva.

---

[31] *In de Div Nom* c4 lect1 n266: "cum bonum sit quod omnia appetunt, quaecumque de se important appetibilis rationem, ad rationem boni pertinere videntur; huiusmodi autem sunt lumen et pulchrum".

[32] *In de Div Nom* c4 lect5 n356: "quamvis autem pulchrum et bonum sunt idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi".

Por lo mismo, es destacable que Tomás formule la identidad y la diferencia entre lo bello y lo bueno en términos que normalmente emplea en conexión con los trascendentales. Eco insiste en este punto: "Estos dos rasgos –ser idénticos en el sujeto, pero diferir *ratione*– son rasgos apropiados a los atributos trascendentales"[33]. Por tanto, ¿no sugiere Tomás en este pasaje que la belleza es un trascendental distinto? Esta impresión se refuerza con un pasaje posterior en su comentario. Al final del capítulo cuarto, Dionisio procura determinar los diversos tipos de mal por su opuesto, el bien. Tomás resume así la línea argumentativa: Dionisio establece primero la *ratio* de bien en general, y después lo que sigue a la *ratio* general de bien. La belleza pertenece a lo último, pues "lo bello es convertible con lo bueno" (*pulchrum convertitur cum bono*)[34].

Sin embargo, hay una objeción fundamental contra la tesis que afirma que Tomás, en su comentario, consideraría la belleza como un trascendental distinto. Los trascendentales expresan un modo general del *ente*, le añaden algo conceptualmente. Aquí Tomás no habla, sin embargo, de la relación entre belleza y ente, sino de la relación entre belleza y *bien*. Lo bello es convertible con lo bueno y añade algo a lo bueno. Incluso parece ser una propiedad de lo bueno en cuanto bueno. Esta idea se fortalece con el hecho de que en el citado pasaje, "claridad" y "armonía", que forman la *ratio* propia de la belleza, se dice que son contenidas en la noción de lo bueno (*sub ratione boni*). También Eco debe reconocer que "esta explicación parece asimilar la belleza al bien más bien que identificar a ambos con el ente"[35].

Si hay una oposición a que el bien sea convertible con el ente y que una adición al bien implique una adición al ente, entonces, en esta argumentación, el lugar de la belleza resulta problemático. Según Tomás, la belleza añade "una ordenación a la capacidad cognoscitiva", pero, en el orden de los trascendentales, lo bueno presupone lo verdadero, y la relación con una capacidad cognoscitiva es lo que "lo verdadero" añade al "ente". Por tanto, no se puede interpretar la adición de lo bello a lo *bueno* de tal manera que esta adición sea equivalente a una adición al *ente*.

Nuestra conclusión debe ser que Tomás en su comentario no llega a la comprensión de que lo bello exprese un modo general de ser, de modo que debiera incluirse en la lista como un nuevo trascendental. Se distancia de Dionisio afirmando que lo bello añade una relación con la capacidad cognoscitiva, un nuevo elemento que seguirá atrayendo nuestra atención (VIII.7). Pero lo que lo bello añade es una adición al bien. Tomás sigue así la perspectiva de Dionisio, al ver lo bello en conexión con lo bueno.

---

33 U. Eco, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, p. 31.

34 *In de Div Nom* c4 lect22 n589-n590.

35 U. Eco, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, p. 31.

4. Dos textos en la *Summa theologiae*

El esbozo que hemos presentado del análisis que hace Tomás en el comentario a Dionisio se confirma por el hecho de que en la obra posterior a su comentario no aparezca la belleza como trascendental.

En la *Summa theologiae*, Tomás sólo de paso habla de la belleza. Trata los trascendentales bien (I, q5-q6), unidad (I, q11) y verdad (I, q16), pero no le dedica una cuestión separada a la belleza. En realidad, sólo hay dos textos en la *Summa* que sean importantes para el estatuto trascendental de la belleza. Es significativo que el marco de ambos textos sea una exposición sobre el bien, y que la belleza aparezca sólo en las objeciones, y que estas objeciones se basen en afirmaciones de Pseudo-Dionisio.

El primer texto relevante es *Summa theologiae*, I, q5 a4, donde Tomás plantea la cuestión del tipo de causa a la que pertenece el bien. La primera objeción cita la frase con la que Dionisio abre su exposición sobre la belleza en el *De divinis nominibus*: "lo bueno es alabado como bello". Ahora bien, la belleza –se afirma–, tiene el carácter de una causa formal. Por tanto, el bien debe tener el mismo carácter. En su respuesta a esta objeción, Tomás incide, en primer lugar, en la identidad real de belleza y bien. Son lo mismo en el sujeto, porque están basados en la misma realidad, a saber, la forma. Sin embargo difieren conceptualmente (*ratione*). Lo propio del bien es la relación con el apetito, pues el bien es lo que todas las cosas apetecen; por consiguiente el bien tiene carácter de fin (*finis*). La belleza, sin embargo, se relaciona con la capacidad cognoscitiva (*vim cognoscitivam*). Tomás presenta después la definición de lo bello que ya hemos discutido ("son llamadas bellas aquellas cosas que agradan cuando son vistas") y desarrolla un elemento de esta definición, al que volveremos en breve. Su conclusión final se basa en el aspecto cognoscitivo de lo bello. Puesto que el conocimiento se lleva a cabo por la asimilación, y la semejanza (*similitudo*) concierne a la forma, la belleza propiamente pertenece a la noción de una causa formal[36].

¿Por qué agradan las cosas bellas cuando son vistas? Tomás explica esto por medio de una de las características de la belleza, la proporción debida: "el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en las que son semejantes, pues también el sentido es una clase de *ratio*, como toda capacidad

---

[36] *STh* I q5 a4 ad1: "pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis: nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent. […] Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis".

cognoscitiva"[37]. El historiador del arte Erwin Panofsky traduce: "también el sentido es una clase de razón" y entiende esto como una "lógica visual" que desempeña una importante función en su tesis de que la escolástica dio forma a la arquitectura gótica[38]. Pero Panosfsky está equivocado con el término *ratio*, que en este contexto, en realidad no significa "razón". La idea de Tomás deriva de Aristóteles, que en el libro tercero del *De anima,* afirma que la percepción sensible requiere una proporcionalidad entre la facultad del sentido y su objeto. En su comentario a la obra de Aristóteles, Tomás utiliza las mismas formulaciones que en la *Summa theologiae*, aunque con un cambio: "el sentido se deleita en las cosas proporcionadas, como en las que le son semejantes, pues también el sentido es una *proportio*"[39]. El significado de *ratio* en *Summa theologiae,* I, q5 a4 ad1, se hace claro aquí: significa "proporción". El enunciado de Tomás según el cual el sentido es una clase de *ratio* no tiene nada que ver con una "lógica visual" del tipo que propuso Panofsky.

El segundo texto relevante es *Summa theologiae,* I-II q27 a1: "Si el bien es la única causa del amor". En la tercera objeción, Tomás cita la afirmación de Dionisio, según la cual la belleza, como el bien, es amable por todas las cosas. El bien no es, pues, la única causa del amor. En su respuesta, Tomás elabora una vez más la diferencia conceptual entre lo bueno y lo bello. La *ratio* del bien es "aquello en lo que el apetito se detiene". Pertenece a la noción de lo bello que el apetito se detenga en el aspecto (*aspectu*) o el conocimiento de él. Por consiguiente, parece que la belleza añade al bien un ordenamiento a la capacidad cognoscitiva. "Bueno" se refiere a aquello que simplemente (*simpliciter*) agrada al apetito; "bello" a la aprehensión de lo que agrada[40].

Eco es de la opinión de que estos dos pasajes "son definitivos porque […] establecen que la belleza es una propiedad constante de todo ente […]. Es decir, la belleza se identifica con el ente simplemente, en cuanto ente"[41]. Sin embargo, esta conclusión "definitiva" no puede ser inferida de estos dos textos. La belleza

---

37 *STh* I q5 a4 ad1: "unde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva".

38 E. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism,* New York, [14]1974 (1ª ed., 1951), p. 38; p. 58.

39 *In de An* III lect2.

40 *STh* I-II q27 a1 ad3: "pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit *quod omnia appetunt*, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus: sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. […] Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet".

41 U. Eco, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, p. 36.

no se identifica con el ente, sino con el bien. En efecto, los dos textos presentan una elaboración más amplia de la observación que hace Tomás –en su comentario a Dionisio– de que la belleza añade al bien una relación con la capacidad cognoscitiva. Pero en ambos textos sigue siendo poco claro el estatuto trascendental de la belleza. Las formulaciones sugieren más bien que la belleza es una "especificación" del bien: "lo bueno" es aquello que *simplemente* agrada, "lo bello" es la *aprehensión* de lo que agrada. Basándose en estas palabras, Cayetano, en su comentario a *Summa theologiae,* I-II, q27 a1 ad3, concluye que lo bello es *quaedam boni species*[42].

El texto de Tomás no ofrece una respuesta definitiva sobre la trascendentalidad de la belleza. Pero su estatuto puede aclararse situando ambos textos en un contexto más amplio y considerándolos en conexión con las exposiciones sobre la belleza que habían tenido lugar con anterioridad, en el siglo XIII[43].

5. El trasfondo histórico: la *Summa fratris Alexandri*

Felipe el Canciller no nombró la belleza en su teoría de los *communissima*. Tampoco se la menciona entre los trascendentales en el *De bono* de Alberto Magno. La belleza fue abordada por primera vez en el marco de las primeras *determinationes* del ente en la *Summa theologica* atribuida a Alejandro de Hales. Al tratar el bien, incluye un artículo sobre la relación entre lo bueno y lo bello: "¿son lo bueno y lo bello lo mismo conceptualmente (*secundum intentionem*)?[44]. La *Summa* no deja duda sobre la perspectiva desde la que se plantea esta cuestión, pues en los argumentos *pro*, se citan varios enunciados del Pseudo-Dionisio que afirman la identidad.

En la respuesta a esta cuestión, la *Summa* parte de ideas provenientes de Agustín. Agustín había distinguido entre dos clases de bien: el conveniente u honesto (*honestum*), que es buscado por sí mismo; y el útil, que se refiere a otra

---

42 El comentario de Cateyano puede encontrarse en: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia* (ed. Leonina), vol. 6, Roma, 1891, p. 192.

43 Cfr. H. Pouillon, "La beauté, propriété transcendantale chez les Scolastiques (1220-1270)", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age,* 1946 (21), pp. 263-329. Este estudio es valioso por la documentación que ofrece, pero su título sugiere más de lo que luego justifica. Ver tambien: J. A. Aertsen, "Die Frage nach der Transzendentalität der Schönheit im Mittelalter", en B. Mojsisch y O. Pluta (eds.), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters,* (Festschrift Kurt Flasch), Amsterdam, 1991, pp. 1-22.

44 Alejandro de Hales, *Summa theologica,* I, trat. III, q. 3, a. 2, n. 103 (ed. Quaracchi, I, pp. 162-163).

cosa. Agustín incluso había identificado *honestum* con lo bello inteligible[45]. Por medio de esta identificación Agustín reestablece, en efecto, la estrecha unión entre el bien moral y la belleza, una conexión implicada en el término griego *kalos*, pero que se había perdido en el latín al traducirlo Cicerón por *honestum.*

Sobre la base de las ideas de Agustín, la *Summa* concluye que lo bueno, tomado como *honestum*, es lo mismo que lo bello. Pero difieren –se añade–, conceptualmente. ¿En qué consiste esta diferencia? Hemos visto que Dionisio atribuye una causalidad triple a la belleza: es causa eficiente, causa final y causa ejemplar de todas las cosas. Con respecto a cada una de las tres causas, Alejandro elabora la distinción entre bien y belleza. La diferencia más importante en términos de efectos históricos es la que concierne a la causa final. Como declara Alejandro, "la belleza es una disposición del bien en cuanto que agrada a la aprehensión (*secundum quod est placitum apprehensioni*), mientras que el bien se relaciona con la disposición en cuanto que deleita a nuestra afección". En este texto, además, es importante el hecho de que en la respuesta a una objeción se reconoce que la noción de la belleza deriva primariamente de la causa formal o ejemplar, y la noción del bien de la causa final[46].

Cuando comparamos la exposición que se encuentra en la *Summa fratris Alexandri* con los textos de Tomás, presentados en el epígrafe anterior, encontramos similitudes notables. Tomás utiliza formulaciones similares para señalar la diferencia conceptual que hay entre bien y belleza (la belleza es "la aprehensión de lo que agrada"). También reconoce que la belleza se relaciona con la causa formal, y el bien con la causa final. De igual modo, existen diferencias. Así, Tomás no entiende la forma como una causa ejemplar, sino como una causa interna. Ni menciona diferencias adicionales entre el bien y la belleza relacionadas con las nociones de causa eficiente y causa ejemplar. Pero no cabe duda de que el núcleo de su línea argumentativa retorna a la *Summa fratris Alexandri.*

Sin embargo el principal problema sigue siendo: ¿a qué conclusión, con respecto a la trascendentalidad de la belleza, se puede llegar desde el estudio de Alejandro de Hales? Eco opina que la *Summa* provocó una innovación filosófica importante en este punto: "se resuelve decisivamente el problema del carácter trascendental de la belleza, y su distinción de otros valores"[47]. Pero esta observación parece infundada. Podemos realizar dos observaciones.

---

45 La *Summa* se remite a: Agustín, *De diversis quaestionibus*, 30 (Migne PL, 40, 19).

46 Alejandro de Hales, *Summa theologica,* I, trat. III, q. 3, a.2, ad1 (ed. Quaracchi, I, p. 163).

47 U. Eco, *Art and Beauty in the Middle Ages,* New Haven / Londres, 1986, p. 23 (traducción inglesa de "Sviluppo dell'estetica medievale", en *Momenti e problemi di storia dell 'estetica. I: Dall 'antichità classica al barocco,* Milano, 1959, pp. 115-230).

La primera observación es un hecho simple: Alejandro de Hales no le da ningún lugar entre las "primeras determinaciones del ente", a saber, "unidad", "verdad" y "bien"[48]. Eco reconoce este hecho, pero propone una explicación: "el cuidado y la prudencia con que los medievales abordaban una innovación". Había, después de todo, un número tradicional de trascendentales, y no era poca cosa el alterarlo. "El atrevimiento de la innovación requería precaución en su realización"[49]. Este argumento no es muy convincente a la luz que aporta el hecho de que, diez años después de la *Summa* de Alejandro, Tomás presenta en *De veritate*, q1 a1, seis trascendentales.

La segunda observación es que la *Summa fratris Alexandri* no habla en modo alguno de la belleza como algo que expresa un modo universal de *ente*. La exposición se limita a la diferenciación entre lo *bueno* y lo bello. Esta diferenciación es un elemento nuevo –en comparación con Pseudo-Dionisio–, aunque no proporciona una base suficiente para la trascendentalidad distintiva de la belleza. La belleza, en Alejandro de Hales, es llamada un "epiphenomenon" del bien[50]; sólo se la considera dentro de la estructura del bien. Esta determinación del lugar de la belleza tiene una influencia decisiva en Tomás y en otros autores[51].

El único escrito del siglo XIII que dice explícitamente que la belleza es un trascendental distinto, es un tratado anónimo que algunos atribuyen a Buenaventura, cuya autoría está lejos de ser cierta[52]. Tiene que ver con un extracto de la *Summa fratris Alexandri*, a la cual el autor, probablemente un lector de la obra de Alejandro, atribuye sus propias conclusiones. El capítulo sobre los trascendentales comienza con la afirmación de que hay cuatro *conditiones* generales del ente: "la unidad, la verdad, el bien y la belleza". Las cuatro añaden conceptualmente algo al ente; "la unidad" se relaciona con la causa eficiente, "la

---

48 Alejandro de Hales, *Summa theologica*, I, trat. III, q. 1, n.73 (ed. Quaracchi, I, p. 114): "ens est primum intelligibile; primae autem entis determinationes sunt 'unum' et 'verum' et 'bonum'".

49 U. Eco, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, p. 44. Cfr. *Art and Beauty*, p. 24.

50 D. Halcour, *Die Lehre vom Schönen im Rahmen der Transzendentalienlehre der Metaphysik der frühen Franziskanerschule von Paris* (disertación no publicada), Freiburg, 1957, p. 55.

51 Cfr. Alberto Magno, *Summa theologiae*, I, trat. 6, q. 26, art. 2, III (*Opera Omnia*, ed. Cologne, 34/1, pp. 177-179): "utrum bonum et pulchrum secundum communem intentionem sint idem vel diversa".

52 El texto está editado por D. Halcour, "*Tractatus de transcendentalibus entis conditionibus* (Assisi, Biblioteca Comunale, Codex 186)", *Franziskanische Studien*, 1959 (41), pp. 41-106. El título que Halcour le ha dado al tratado es anacrónico. El término *transcendentalis* era desconocido en el siglo XIII.

verdad" con la causa formal, "el bien" con la causa final. "La belleza" abarca todas estas causas y es común a ellas[53].

Por consiguiente, en este tratado se le otorga a la belleza un lugar propio en virtud de su función sintética. Mas no se explica ni se funda con mayor profundidad esta función. Sospecho que el autor llegó a esta tesis juntando dos ideas. La primera idea, derivada de Alejandro de Hales, es que los trascendentales se diferencian según su relación con la causa divina. "Unidad", "verdad" y "bien" difieren porque cada uno expresa un aspecto distinto de la causalidad divina, a saber, las causas eficiente, ejemplar y final, respectivamente (ver I.2). La segunda idea es el enunciado del Pseudo-Dionisio según el cual la belleza es la causa de todas las cosas en tres respectos. En Dionisio, ésta sustituye al Bien apoyándose en que el Areopagita concluye que el bien y la belleza son idénticos. Pero el escritor anónimo parece haber llegado, desde este enunciado, a la conclusión de que la belleza, a diferencia de los otros trascendentales, se relaciona con las tres causas.

La investigación moderna sugiere, en ocasiones, que la visión sintética del (Pseudo)-Buenaventura sería *la* respuesta medieval a la cuestión de la trascendentalidad de la belleza[54]. Contra esto, debe recalcarse que la tesis de que la belleza es un cuarto trascendental distinto, sería, en todo caso, un enunciado aislado. Si Buenaventura fuese el autor del tratado anónimo, entonces sería notable que en otros trabajos suyos no haya hecho mención alguna de la belleza como un trascendental distinto y que constantemente se limite a la tríada "unidad", "verdad" y "bien"[55]. Al hacerlo así, sigue la opinión común en el siglo XIII.

6. Conclusiones

El hilo conductor de nuestra investigación ha sido la tesis de que la cuestión de la trascendentalidad de la belleza sólo se contesta cuando se clarifica si la belleza manifiesta un modo general de *ente* no expresado por los otros trascendentales. Nuestra primera conclusión es que tal clarificación no se encuentra en los escritos de Tomás. En la investigación moderna, la importancia de este crite-

---

[53] *Tractatus de transcendentalibus,* 1, 1 (ed. Halcour, p. 65): "dicendum, quod istae conditiones fundantur supra ens, addunt enim aliquam rationem […]. Sed pulchrum circuit omnem causam et est commune ad ista".

[54] Cfr. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit,* III/I, p. 39.

[55] Buenaventura, *Breviloquium,* I, c. 6 (*Opera Omnia,* V, p. 215): "conditiones entis nobilissimae et generalissimae […] hae autem sunt *unum*, *verum, bonum*". Cfr. K. Peter, *Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura,* Werl, 1964, p. 135, n. 15.

rio no ha sido suficientemente reconocida, con el resultado de que todas las afirmaciones realizadas por Tomás sobre la belleza, se han tomado –con demasiada facilidad–, como afirmaciones de su trascendentalidad. La tradición doctrinal que inspira la exposición tomista es el estudio de Dionisio sobre la belleza, que identifica la belleza con el bien. La perspectiva de Dionisio y la perspectiva ontológica de los trascendentales no están nunca plenamente integradas en Tomás. Lo bello no se determina en relación con el primer trascendental, "ente", sino que es abordado, siguiendo el ejemplo de Alejandro de Hales, dentro del marco del bien. En Tomás, la belleza no aparece como una propiedad trascendental distinta y añadida a la tríada "unidad-verdad-bien".

Los investigadores modernos que afirman que, en Tomás, la belleza sería un trascendental, han tratado de indicar su lugar sistemático en el orden de los *communia*. Kovach argumenta que pertenece al final de la lista de los trascendentales. La belleza sería la integración final de los trascendentales; tendría una función sintética. La unicidad de la belleza se basaría en que ella es la relación del ente con las dos facultades del alma, la cognoscitiva y la apetitiva, tomadas estas facultades no separada sino *conjuntamente*[56]. Pero es dudoso que esta visión "sintética" de la belleza encaje en la teoría de los trascendentales. Los trascendentales no están separados entre sí, sino que están caracterizados por una explicación progresiva del ente. Como encontramos en los capítulos anteriores, hay un orden de los trascendentales: el ente es el primero, después viene la unidad, luego la verdad y finalmente el bien. En este orden, el posterior incluye conceptualmente al anterior: el bien presupone la verdad. Dada esta estructura acumulativa, no hay razón (ni lugar) para que un único trascendental, la belleza, sintetizara los otros trascendentales. Los trascendentales tienen, como tales, una unidad real que se encuentra en el primero, "ente", y un orden conceptual que se completa en el último, el "bien".

Kovach no es el único en comenzar a determinar el lugar de la belleza, basándose en la definición que de ella da Tomás, y que relaciona la belleza tanto con la capacidad cognoscitiva como con la apetitiva. Un planteamiento similar se halla en Czapiewski, aunque, según su postura, la belleza no es el trascendental que termina la lista, sino el que precede a la verdad y al bien. Debe tomarse la belleza como algo que es la *única* relación del ente con las *dos* facultades espirituales del alma: el intelecto y la voluntad. La belleza sería, por tanto, la unidad original desde la cual se despliegan la verdad y el bien. Sin embargo, esta unidad de la verdad y el bien estaría oculta y no podría ser concebida adecuadamente. Tal unidad sólo podría enfocarse desde los diferentes puntos de vista de la verdad y el bien. Esto es debido a que un espíritu finito se realiza a sí mismo, precisamente debido a su finitud, mediante la dualidad de intelecto y

[56] F. J. Kovach, *Die Ästhetik*, pp. 212-214; "The Transcendentality of Beauty", pp. 391-392.

voluntad, a la que corresponde la dualidad de la verdad y el bien. Por ello, a la belleza no se le puede dar un lugar en la lista de los trascendentales[57].

La ingeniosa solución de Czapiewski es la inversa a la de Kovach. La belleza no sería la síntesis final de los trascendentales sino la unidad original de verdad y bien. Sin embargo, tal solución da lugar a una objeción similar a la que provoca Kovach. La idea de que la unidad de la verdad y el bien se basa en un trascendental anterior –Czapiewski habla de un "modo originario" ("Urmodus")–[58] es inconsistente con respecto al orden de trascendentales que estableció Tomás. En este orden, el posterior incluye al anterior conceptualmente, y no el anterior al posterior.

En el núcleo de la interpretación de Czapiewski está su postura de que el estudio concerniente a los trascendentales relacionales positivos, que Tomás presenta en *De veritate,* q1 a1, necesita compleción. La tríada "alma-intelecto-voluntad", postulada por Tomás, requeriría una tríada correspondiente de "belleza-verdad-bien". Como la dualidad del intelecto y la voluntad, que es característica del espíritu finito, está arraigada en la unidad del espíritu, así también la verdad y el bien se despliegan de una unidad, y esta unidad es la belleza. Pero la secuencia de pensamiento de Tomás es esencialmente diferente a ésta, y –añadiría–, más satisfactoria desde el punto de vista trascendental. Él propone una relación de correspondencia entre "ente-verdad-bien" por un lado y "alma-intelecto-voluntad" por otro. Justifica esta correspondencia desde lo que hemos llamado la "apertura trascendental" del alma. El alma es el ente que puede concordar con todo ente. Ahora bien, hay en toda naturaleza espiritual, y no sólo en el alma finita, un intelecto y una voluntad[59]. Los actos de ambas facultades manifiestan la infinitud del espíritu, ya que sus objetos formales son la verdad y el bien, respectivamente, que son convertibles con el ente. En la exposición de Tomás, el énfasis no está puesto en la finitud del espíritu, sino en su infinitud intencional. No hay necesidad alguna, en su teoría, de un trascendental "oculto" que fuera el centro unitario de la verdad y el bien. Nuestra segunda conclusión es que los intentos de diversos investigadores por encontrar un lugar distinto para la belleza como trascendental deben considerarse como intentos fallidos.

Existe una fuerte discrepancia entre la exposición que hace Tomás de la belleza y la descripción que hace de su posición la bibliografía más reciente. Tomás no trata en ningún lugar la belleza por sí sola, ni es para él "el más rico y noble" de todos los trascendentales. Un factor que puede ayudar a explicar esta discrepancia es que varios investigadores están motivados por un interés

---

[57] W. Czapiewski, *Das Schöne bei Thomas*, pp. 121-131.

[58] W. Czapiewski, *Das Schöne bei Thomas*, p. 140.

[59] Cfr. *STh* I q19 a1: "dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus: voluntas enim intellectum consequitur".

"estético". Los títulos de los estudios de Kovach y Eco hablan de "La estética de Tomás de Aquino". En el siglo XIII, según Hans Urs von Balthasar, surgió una "estética trascendental". Las afirmaciones que hace Tomás sobre la belleza se interpretarían como constituyentes de una teoría estética[60].

La estética como una disciplina filosófica independiente se planteó en el siglo XVIII. Fue sólo en el periodo post-medieval cuando se desarrolló la tríada "verdad-bien-belleza"[61]. Este desarrollo alcanza su culminación en Kant. En el proyecto de sus tres *Críticas*, la belleza adquiere un lugar igual e independiente junto a la verdad (*Crítica de la razón pura)* y el bien (*Crítica de la razón práctica*). En la investigación que se realiza sobre Tomás, existe la tendencia –inspirada por Jacques Maritain–, de proyectar este desarrollo hacia el pasado[62]. Así, se le da a la belleza una importancia que nunca tuvo para el propio Tomás, por el deseo de desarrollar una estética filosófica basada en los principios escolásticos.

7. El lugar de la belleza

Si la belleza no es, después de todo, un trascendental distinto, ¿cuál es, entonces, su lugar? Tomás no ofrece una respuesta directa a esta pregunta. Para terminar, trataremos de especificar el lugar de la belleza.

i) "La belleza es convertible con el bien". Para Tomás, siguiendo a Dionisio, la belleza es idéntica con el bien en el sujeto. Es propio del bien en cuanto bien el que sea "perfecto" y tenga el carácter de algo "completo". "Perfecto" es lo que alcanza su fin, su naturaleza propia. Denota lo mismo, pero en un sentido negativo, el término *integrum*, que expresa la remoción de la falta[63]. Ahora bien, Tomás en *Summa theologiae*, I, q39 a8, nombra la "integridad" o la "perfec-

---

60 Cfr. los estudios críticos de A. Speer: "Thomas von Aquin und die Kunst. Eine hermeneutische Anfrage zur mittelalterlichen Ästhetik", *Archiv für Kulturgeschichte,* 1990 (72), pp. 323-345; "Kunst und Schönheit. Kritische Überlegungen zur mittelalterlichen Ästhetik", en I. Craemer-Ruegenberg y A. Speer (eds.), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, Berlin / New York, 1994, pp. 945-966.

61 Cfr. P. O. Kristeller, "The Modern System of the Arts", en *Renaissance Thought and The Arts*, Princeton, 1980, p. 167.

62 Ver J. Maritain, *Art and Scholasticism*, esp. n. 55 (pp. 124-128), donde Maritain expone *STh* I q5 a4 ad1 desde la perspectiva de la *Crítica del juicio* de Kant.

63 *In de Div Nom* c2 lect2 n115: "integrum autem et perfectum idem videntur esse; differunt tamen ratione: nam perfectum videtur dici aliquid in attingendo ad propriam naturam, integrum autem per remotionem diminutionis".

ción” como la primera condición para la belleza, pues –así lo explica–, “aquellas cosas que tienen alguna falta (*diminuta*) son por ese mismo hecho feas”. Antes veíamos que Tomás restringe a veces la *ratio* de la belleza a dos características. Hay una razón histórica para esto, a saber, la autoridad del Pseudo-Dionisio, que menciona sólo “proporción” y “claridad”. Pero podemos aducir también ahora una razón filosófica para el cambio del número. La primera condición de la belleza, la perfección, es de otra clase con respecto a las otras dos. Es una condición genérica que une la belleza al bien en cuanto bien. Lo bello agrada porque es perfecto.

La cuestión quinta de la *Summa theologiae*, I, trata “del bien en general”, los artículos 1 a 3 conciernen a la convertibilidad de “ente” y “bien”, los artículos 4 a 6 a lo que es propio del bien. En el artículo 4, Tomás aborda la cuestión del tipo de causa al que pertenece el bien; en este texto es donde presenta su definición de la belleza. En el artículo 5 establece la *ratio* del bien en cuanto bien; en el artículo 6, la división del bien. Los dos últimos artículos también son importantes para la belleza.

En el artículo 6 el bien se divide entre lo honesto (*honestum*), que es apetecido por sí mismo, lo útil (*utile*), que es apetecido como un medio para otro, y lo agradable (*delectabile*), en lo cual el apetito descansa. La *Summa fratris Alexandri* identificaba lo bello con el bien primario, lo *bonum honestum*, mediante una referencia a Agustín. Encontramos la misma identificación en Tomás: “la belleza espiritual consiste en esto: que el comportamiento del hombre o su acción sea bien proporcionada según la claridad de la razón. Sin embargo, esto pertenece a la *ratio* de lo honesto […]. Por lo tanto, *honestum* es idéntico a la belleza espiritual”[64].

En el artículo 5 Tomás enseña que la *ratio* del bien en cuanto bien consiste en tres características esenciales, *modus* (medida), *species* y *ordo*, la tríada es desarrollada por Agustín en su argumento contra los maniqueos (ver VII.2). En el estudio de esta tríada que realiza Tomás, es central la noción de “forma”. Una cosa es llamada “buena” en cuanto que es perfecta. La perfección de una cosa viene a realizarse por su forma. La forma misma es significada por la *species*, ya que toda cosa es colocada en su especie por su forma. Ahora bien, la forma presupone ciertas cosas, y desde la forma se siguen necesariamente otras. La forma presupone conmensuración de sus principios, y esto es significado por el

---

[64] *STh* II-II q145 a2: “et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti […]. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit, in libro *Octogintatrium Quaest*.: *honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus*”.

modus. De la forma deriva una inclinación hacia el fin, y esta relación a otro pertenece al *ordo*.

Si la belleza es idéntica al bien, porque es perfecta, entonces la belleza debe seguir a la *ratio* del bien en cuanto bien. En efecto, la *Summa fratris Alexandri* simplemente identifica la esencia de la belleza con la tríada agustiniana del bien. En Tomás encontramos también un enunciado que sigue esta dirección. Afirma que:

> "Cuando algo apetece el bien, por la misma razón apetece la belleza y la paz; apetece lo bello, en cuanto que la cosa es proporcionada (*modificatum*) y especificada (*specificatum*) en sí misma, características que se incluyen en la *ratio* del bien [...]. Por tanto, quienquiera que desee el bien, desea la belleza"[65].

En este texto, Tomás conecta la belleza con los constituyentes esenciales de la bondad de las cosas, pero no se explaya en esta conexión. Sin embargo, hay observaciones pertinentes a este punto distribuidas por toda su obra. El ejemplo más utilizado por Tomás para hablar de la belleza como *proportio* es que el hombre es llamado bello por razón de la debida proporción o "conmensuración" de sus miembros[66]. Utiliza el mismo término "conmensuración" para describir el *modus*, la primera característica del bien, y el mismo ejemplo para ilustrar esta condición[67]. Afirma que la *claritas*, la otra característica de la belleza, se refiere a la forma[68]. Por lo tanto, claridad se corresponde con *species*, un término que Tomás identifica con *pulchritudo*, en su exposición sobre las apropiaciones trinitarias. La noción de claridad nos lleva al segundo aspecto de su teoría de la belleza.

ii) Tomás modifica la tesis de Dionisio sobre la identidad, de tal modo que la belleza se ve como lo que añade algo conceptualmente al bien. No hemos profundizado más en la sustancia de esta adición ni en el significado de esta modificación. Según Tomás, la belleza añade al bien una relación a la potencia cognoscitiva. Lo que es nuevo en el pensamiento medieval sobre la belleza, comparado con el pensamiento griego, es este énfasis en la relación de la belleza con el conocimiento (*cognitio, apprehensio*).

---

65 *De Ver* q2 a1 ad12.

66 *In de Div Nom* c4 lect5 n339; *In I Sent* d31 q2 a1. Tomás utiliza frecuentemente *commensuratio* como un sinónimo de *proportio*. Ver, por ejemplo, *In de Div Nom* c4 lect21 n554.

67 Cfr. *In de Div Nom* c4 lect22 n589: "primo accipienda est ratio boni in communi, ad quam tria pertinent: scilicet commensuratio aliquorum ex quibus aliquid componitur, ut [...] pulchritudo [est] commensuratio membrorum".

68 *In de Div Nom* c4 lect6 n367: "forma autem a qua dependet propria ratio rei, pertinet ad claritatem; ordo autem ad finem, ad consonantiam".

El énfasis en el aspecto cognoscitivo lleva a un cambio de lugar de la belleza, a saber, en la dirección de la "verdad". Su más estrecha conexión con la verdad es reforzada por dos factores. El primero de ellos es la tradición doctrinal, que, junto con el Pseudo-Dionisio, condicionó la exposición tomista de la belleza, es decir, la apropiación de la *species* o la belleza a la segunda Persona de la Trinidad, en Hilario de Poitiers. Esta apropiación proponía la proximidad de la belleza y la verdad, pues la propiedad "verdad" es atribuida al Hijo por los pensadores medievales (ver IX.7: "Los trascendentales y la Trinidad"). Cuando Tomás trata de la apropiación de la *species* por parte del Hijo, aduce como una objeción el hecho de que, según Dionisio, la belleza y el bien se incluyen mutuamente. Ahora bien, "bondad" no es apropiada sólo al Hijo sino al Espíritu. Por tanto, debe mantenerse lo mismo para "belleza". En su réplica, Tomás señala que la *ratio* propia de la belleza consiste en *claritas*, y la claridad tiene una cierta similitud con lo que es propio del Hijo, quien es Verbo[69].

La noción de *claritas* es el segundo factor que refuerza la conexión de la belleza con la verdad, pues Tomás identifica la "claridad" con la "verdad" y la cognoscibilidad de las cosas. Es descrita como "luz"[70]. Lo distintivo de la luz, tanto física como espiritual, es que hace visibles las cosas. Tiene la propiedad de la clarificación (*manifestatio*); "por tanto, todo lo que es manifiesto es llamado *clarum*"[71]. Por ello, la claridad es la propiedad por la que una cosa puede manifestarse y mostrarse a sí misma.

Es característico de la belleza que su aprehensión se tome como "apropiada" (*conveniens*) y "buena"[72]. Este conocimiento de la belleza debe ser un tipo especial de conocimiento, ya que el intelecto aprehende las cosas bajo la razón de verdadero (*sub ratione veri*)[73]. ¿Cómo ha de interpretarse, entonces, el conocimiento de la belleza?

En el comentario de Tomás a las *Sentencias*, hay un breve texto en el que propone una conexión entre el conocimiento y el bien. En ese lugar distingue

---

69 *In I Sent* d31 q2 a1 ad4. Cfr. *In I Sent* d3, expositio primae partis textus: "'perfectissima pulchritudo intelligitur Filius'. Pulchritudo consistit in duobus, scilicet in splendore et partium proportione. Veritas autem habet splendoris rationem et aequalitas tenet locum proportionis".

70 *In Job* c40: "Deus enim non habet circumdatum decorem quasi superadditum eius essentiae sed ipsa essentia eius est decor, per quem intelligitur ipsa claritas sive veritas". *In IV Sent* d49 q2 a3 ad7: "claritas dei dicitur veritas suae essentiae, per quam cognoscibilis est, sicut sol per suam claritatem". *Ioannis Ev* c1 lect11 n212: "claritas Dei non est aliud quam eius substantia: non enim est lucens per participationem luminis, sed per seipsam".

71 *In II Sent* d13 q1 a2.

72 *STh* II-II q145 a2 ad1: "objectum movens appetitum est bonum apprehensum. Quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum".

73 *STh* I q82 a4 ad1: "sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus".

dos grados en el conocimiento. En el primero, el conocimiento intelectivo está dirigido a la verdad; en el segundo, el conocimiento entiende la verdad como *conveniens* y buena. De tal conocimiento se siguen el bien y el deleite[74]. Con respecto a este segundo grado de conocimiento, que podríamos llamar "afectivo", en el mismo comentario otro texto afirma que, dentro de él, "lo verdadero se extiende a lo bueno" (*verum extenditur in bonum*)[75]. Dado que Tomás describe la aprehensión de la belleza en los mismos términos que aplica al segundo grado del conocimiento, el lugar de la belleza debe ser esta extensión de la verdad al bien.

Otra conexión entre el conocimiento y el bien ha de encontrarse en la exposición que hace Tomás de la relación entre la razón teórica y la razón práctica. Como hemos visto (VII.8) no son dos potencias distintas, sino que el intelecto teórico se hace práctico "por extensión" (*per extensionem*). Esto es posible porque los objetos del intelecto teórico y del intelecto práctico se relacionan entre sí de tal modo que confirman la unidad de las dos potencias; "la verdad y el bien se incluyen" (*se invicem includunt*)". El intelecto práctico dirige la verdad conocida a algo que ha de ser hecho. El intelecto teórico se hace práctico extendiendo la verdad al bien[76]. Con respecto a esta extensión, hay una analogía entre lo bello y el objeto de la razón práctica, ya que lo bello también debe entenderse como la extensión de lo verdadero a lo bueno.

Podemos encontrar un apoyo para esta interpretación en el texto *De pulchro et bono*, que durante mucho tiempo fue atribuido a Tomás. En realidad, es una *reportatio* preparada por Tomás de las lecciones que su maestro, Alberto Magno, dio en Colonia entre 1248 y 1252, sobre la exposición acerca de la belleza en el *De divinis nominibus* de Dionisio. En la primera cuestión, Alberto reflexiona sobre el orden de los nombres "luz", "belleza" y "amor" en el capítulo cuarto del *De divinis nominibus*. Este orden debe entenderse según el orden de los procesos mentales. El primer proceso mental es la aprehensión de lo verdadero; después, lo verdadero se expande y toma el carácter de lo bueno; éste, a su vez, pone finalmente en movimiento al apetito, pues el apetito no es movido, a menos que sea dirigido por una aprehensión anterior. Con estos procesos se corresponde –según Alberto–, el orden que da Dionisio de los nombres. La

---

74 *In I Sent* d15 q4 a1 ad3: "videmus autem in cognitione duos gradus: primum, secundum quod cognitio intellectiva tendit in unum [corríjase: *verum*; cfr. el texto de la nota siguiente]; secundum, prout verum accipit ut conveniens et bonum. Et nisi sit aliqua resistentia ex tali cognitione, sequitur amor et delectatio". Cfr. *Comp Theol* c165: "ex apprehensione convenientis delectatio generatur, sicut visus delectatur in pulchris coloribus".

75 *In I Sent* d27 q2 a1: "et quia potest esse duplex intuitus, vel veri simpliciter, vel ulterius secundum quod verum extenditur in bonum et conveniens".

76 *STh* I q79 a11 ad2. Cfr. *De Ver* q3 a3 ad9.

"luz" se corresponde con la aprehensión de lo verdadero, en sentido absoluto; "lo bello" se corresponde con la aprehensión de lo verdadero en cuanto que tiene el carácter de lo bueno (*aprehensioni autem veri secundum quod habet rationem boni*); el "amor" se corresponde con el movimiento del apetito[77].

Alberto conecta lo bello con lo verdadero pero no con la verdad como tal. Él distingue dos formas de verdad, una distinción que se remite a dos tipos de conocimiento. Un tipo de conocimiento es el de la razón teórica, que está dirigido a la verdad; el otro, es el conocimiento de la razón práctica, que se plantea por medio de la "extensión" de lo verdadero a lo bueno[78]. El lugar de lo bello es lo verdadero que ha adquirido el carácter de bueno. En el tratado de Alberto, se encuentra elaborado de forma sistemática lo que podríamos descubrir en Tomás sólo por medio de una interpretación reconstructiva de textos dispersos.

La extensión de lo verdadero a lo bueno es la determinación que, por tres razones, parece describir mejor el lugar de la belleza en Tomás. Primero, esta determinación hace justicia al hecho de que la belleza no es un trascendental "olvidado" y distinto; también hace comprensible por qué la belleza está implicada en el orden de la verdad y la bondad. Segundo, según esta determinación, la belleza conserva su relación con el bien. La belleza tiene un momento apetitivo; es aquello que nos agrada. Tercero, esta determinación hace justicia al hecho de que en la Edad Media el lugar de la belleza cambia hacia "lo verdadero", que precede al bien en el orden de los trascendentales.

---

77 Alberto Magno, *Super De divinis nominibus,* c. 4, n71 (*Opera Omnia,* 37/1, p. 181).

78 Alberto Magno, *Super De divinis nominibus,* c. 4, n71 (*Opera Omnia,* 37/1, p. 181): "quae est in intellectu practico per extensionem de vero in rationem boni".

IX

LOS TRASCENDENTALES Y LO DIVINO

En este capítulo consideraremos lo que podríamos llamar el aspecto teológico de la teoría tomista de los trascendentales. Éste era un aspecto relevante de la teoría desde su comienzo. En la *Summa de bono*, Felipe el Canciller advierte que ente, unidad, verdad y bien son *communissima*, pero que son también "apropiados" a Dios, e investiga la relación entre lo que es común y lo que es propio de Dios. En la *Summa fratris Alexandri*, la teoría de los trascendentales sirve de fundamentación metafísica para el estudio de "la unidad, la verdad y la bondad divinas".

La conexión entre los trascendentales y lo divino se pone particularmente de manifiesto en la reflexión que hace Tomás sobre los nombres divinos. El ejemplo más notable es el texto que utilizamos en el capítulo II como uno de los textos básicos sobre los trascendentales, *In I Sententiarum*, d8 q1 a3. Este texto formula la cuestión: "Si el nombre 'El que es' es el primero entre los nombres divinos". En su respuesta, Tomás atribuye una posición privilegiada a "ser", "bien", "unidad" y "verdad" como nombres divinos. Estos nombres preceden a los otros nombres divinos "debido a su comunidad (*communitas*)". Esboza así el orden entre los trascendentales, y este orden determina el orden entre los nombres divinos. En el epígrafe IX.1 se tratará de los nombres trascendentales de Dios.

Dios es Ser, Unidad, Verdad y Bondad. La relación entre los *maxime communia* y Dios la entiende Tomás como una relación causal. Esto está vinculado a su concepción de la metafísica, según la cual el ente en general es el sujeto de la filosofía primera; estudia aquello que es concomitante con el ente y considera a Dios en cuanto que es la causa del sujeto de esta ciencia. Los trascendentales son para el hombre las vías hacia el conocimiento filosófico de Dios (IX.2). La relación metafísica entre Dios y los trascendentales se elabora con la ayuda de tres modelos de predicación, el modelo platónico de la participación, el modelo aristotélico de la causalidad de lo *maximum*, y el modelo basado en la noción de la analogía (IX.3).

La relación causal entre Dios y los *maxime communia* plantea dos cuestiones que afectan a la fundamentación del modo trascendental de pensamiento. La

primera cuestión concierne a la relación entre la *trascendencia* del primer principio y la afirmación de que los trascendentales son comunes a todas las cosas. ¿Se incluye Dios en el alcance de los trascendentales o están los *maxime communia* limitados al ser finito porque son causados? Nos acercaremos a esta cuestión por medio de un análisis de la posición de Tomás sobre la relación entre el ser divino y el *esse commune* (IX.4).

La otra cuestión se refiere a la relación entre la trascendencia y la inmanencia. ¿Son llamadas las cosas "verdaderas" y "buenas" por una forma intrínseca o por una denominación extrínseca, esto es, en virtud de la verdad y la bondad divina? Las raíces históricas de esta cuestión se encuentran en los comienzos del pensamiento medieval. Para la verdad, la fuente es el diálogo de Anselmo de Canterbury *De veritate*; para la bondad, el texto más relevante que la estudia, ya ha salido más de una vez en los capítulos anteriores: el *De hebdomadibus* de Boecio. El modo trascendental de pensamiento de Tomás es coherente con estos esfuerzos por encontrar la verdad y la bondad de las cosas, pero, al mismo tiempo, les da un nuevo cuño (IX.5-IX.6).

El último epígrafe de este capítulo (IX.7) trata de la relación de los trascendentales con la Trinidad. La teoría de la Trinidad de las Personas divinas forma parte de la "teología de la Sagrada Escritura". Que Dios es trino y uno es un dato de revelación no accesible a la razón natural, puesto que el intelecto humano no puede llegar al conocimiento de los atributos propios (*propria*) de las Personas. Sin embargo, la teoría de los trascendentales ofrece la posibilidad de clarificar filosóficamente la Trinidad.

1. Ser, Unidad, Verdad y Bondad como nombres divinos

Como señalábamos en los capítulos dedicados al bien y la belleza, para la reflexión filosófica sobre los nombres divinos la autoridad era Dionisio el Areopagita. El siglo XIII no fue sólo el siglo de la recepción de Aristóteles, sino también el siglo del estudio intensivo del *corpus dionysianum*, sobre el que escribieron comentarios tanto Alberto Magno como Tomás. En el prólogo de su comentario al *De divinis nominibus*, Tomás señala una característica de la obra de Dionisio. *Los nombres divinos* considera la denominación de aquellas perfecciones de las que hay una similitud en las criaturas, porque descienden de Dios hasta las criaturas; "por tanto, todas las cosas buenas son a partir del primer Bien, y todas las cosas que viven, de la primera Vida"[1]. Dionisio aborda,

---

1 *In de Div Nom*, prol., 1. Cfr. *In de Div Nom*, c1 lect3 n104.

entre otros, los nombres: “Bien” (c. 4), “Ser” (c. 5), “Vida” (c. 6), “Sabiduría” (c. 7), “Virtud” y “Justicia” (c. 8), “Paz” (c. 11), “Perfecto” y “Uno” (c. 13).

La multiplicidad de nombres atribuidos a Dios le plantea a Tomás la cuestión de si esta pluralidad es compatible con la unidad y la simplicidad absoluta de Dios. En Dios no hay en absoluto composición alguna; por tanto, tampoco hay sustancia ni atributos accidentales, porque sólo lo que es compuesto requiere algo anterior que sea la causa de la unión de sus componentes. Sin embargo, la primera causa no tiene en sí misma causa[2]. Pese a ello, no puede ser omitida la multiplicidad de nombres por la unidad divina, pues esta pluralidad se sustenta en las mismas Sagradas Escrituras[3].

¿Son quizá sinónimos los nombres divinos? Tomás examina esta posibilidad. Plantea el contra-argumento de que los sinónimos, cuando están conectados entre sí, dan como resultado una repetición inútil de lo mismo (*nugatio*), como cuando decimos “vestimenta” y “ropa”. Si todos los nombres divinos fueran sinónimos, sería nugatorio decir “Dios bueno” o “Dios sabio”, lo cual es claramente falso[4]. Tomás utiliza aquí el término *nugatio*, que también emplea en el contexto de la convertibilidad de los trascendentales. Aunque son intercambiables, no es nugatorio decir “ente verdadero”, puesto que “verdadero” expresa algo que no está expresado por la palabra “ente”.

La respuesta de Tomás a la cuestión de si los nombres divinos son sinónimos ilustra de nuevo la estrecha relación entre esta cuestión y su exposición de los trascendentales. La base de su respuesta es el modelo semántico *nomen-ratio-res*: las palabras no remiten inmediatamente a las cosas, sino que lo hacen por medio de conceptos. Esta tríada se encontraba en la base de su explicación de la identidad y la diferencia entre los *communia*. Cuando la analizábamos en el capítulo segundo (II.5), nos remitíamos a una *quaestio* del comentario al libro I de las *Sentencias* (d2 q1 a3) a la que Tomás otorgaba un gran valor (como queda manifiesto por la observación que él hace allí de que la comprensión de todo lo que se dice en ese libro primero, depende casi completamente de esa cuestión). En este texto, Tomás explica las relaciones entre *nomen-ratio-res* en respuesta a la cuestión de cómo es compatible la pluralidad de atributos con la unidad de Dios.

---

2 *STh* I q3 a7. Ver también, al respecto, el epígrafe V.7.

3 *In de Div Nom* c1 lect3 n97. Cfr. *In I Sent* d22 q1 a3: “contra est quod in Scriptura inveniuntur de ipso multa nomina divina”.

4 *De Pot* q7 a6, sed contra (1); *STh* I q13 a4, sed contra. Para este asunto, véase: R. Schönberger, *Nomina divina. Zur theologischen Semantik bei Thomas von Aquin*, Frankfurt am Main/Bern, 1981, pp. 93-109; M. D. Jordan, “The Names of God and the Being of Names”, en A. J. Freddoso (ed.), *The Existence and Nature of God*, Notre Dame, 1983, pp. 161-190.

Los nombres divinos significan una realidad, pero por medio de muchos y diversos conceptos; por consiguiente, no son sinónimos, pues los sinónimos significan una realidad mediante el mismo concepto. La necesidad de una pluralidad de conceptos se debe a la incapacidad del intelecto humano de representar adecuadamente la perfección de Dios por un único concepto. Al mismo tiempo, la pluralidad de conceptos tiene su fundamento en la cosa significada, Dios, no en su pluralidad, sino en la plenitud de su perfección[5].

Hay un orden en la pluralidad de los nombres divinos. Para Dionisio, en continuidad con su pensamiento neoplatónico, el Bien es el primer nombre; para Tomás los trascendentales "ser", "unidad", "verdad" y "bien" preceden a los otros nombres. El orden entre estos cuatro nombres está basado en el orden de los *communissima*. Cuando se lo compara en relación a los conceptos, "ente" es simple y absolutamente anterior a los otros. Por ello, Tomás declara en *In I Sententiarum*, d8 q1 a3, que es adecuado que "Ser" sea el nombre divino más propio[6]. Pero –como observábamos en el capítulo sobre el bien (epígrafe VII.5)–, Tomás también ofrece una cierta justificación de la tesis de Dionisio: considerado bajo el aspecto de la causalidad, el bien es anterior al ente, porque tiene la característica de una causa final; y Dionisio considera los nombres divinos en referencia a la causalidad.

Dionisio no presenta *res* y *aliquid* como nombres divinos; estos trascendentales derivan de otra tradición de pensamiento, la filosofía árabe. El hecho de que Dionisio no hable de ellos podría ser la razón por la cual en la filosofía medieval "cosa" y "algo" nunca recibieron el reconocimiento general que correspondió a "ente", "unidad", "verdad" y "bien". Consideraremos estos nombres trascendentales de Dios, uno por uno.

a) Dios es Ser

En la cuestión que trata de los nombres divinos en la *Summa theologiae,* Tomás aduce consideraciones importantes para la primacía del nombre "Ser" o "El

---

5 *In I Sent* d2 q1 a3: "unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est: non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio". *De Pot* q7 a6; *STh* I q13 a4: "et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen, quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma".

6 *In I Sent* d8 q1 a3: "ex quo etiam habet quamdam decentiam ut sit propriissimum divinum nomen".

que es”. Su primer argumento tiene una naturaleza semántica: “El que es” es el nombre más propio “por su significación”. Los nombres se han ideado para significar la forma o esencia de las cosas. Pero “El que es” no significa forma alguna, sino su mismo ser (*ipsum esse*). El nombre, pues, significa que el Ser de Dios es su misma esencia. Esta identidad pertenece a Dios solo, puesto que todas las cosas creadas están caracterizadas por la diferencia de esencia y ser. Por eso “El que es” nombra más propiamente a Dios[7].

Tomás en otros lugares llama a la identidad de ser y esencia en Dios una “verdad sublime” que Dios mismo reveló a Moisés. Cuando Moisés le preguntó al Señor: “si los hijos de Israel me dicen: ¿cuál es su nombre?, ¿qué les diré?”; el Señor replicó: “Yo soy quien soy” (*Éxodo*, 3, 14). De este modo mostró Dios que su nombre propio es “El que es”[8].

La auto-revelación de Dios en el *Éxodo* desempeña un papel importante en la concepción de la filosofía medieval que tiene Gilson. Aunque reconoce que no hay metafísica en el *Éxodo*, hay sin embargo una metafísica *del Éxodo*, que es la transformación más crucial de la filosofía griega bajo el impulso de la cristiandad y la “piedra angular de la filosofía cristiana” (cfr. Introducción, epígrafe 1). Sin embargo, el pensamiento de Gilson manifiesta un desarrollo notable sobre este punto. En sus trabajos tardíos, Tomás de Aquino aparece como el representante exclusivo de la filosofía cristiana. Según la visión de Gilson, Agustín sigue estando fuertemente ligado al pensamiento griego en su exposición del *Éxodo*, porque interpreta el ente en un sentido esencialista, en tanto que Tomás, al contrario, entiende el ente en un sentido existencial[9]. Por ello, Gilson parece reconocer, implícitamente, que lo decisivo no es el dato de la revelación como tal, sino su mediación filosófica. Tomás no había desarrollado su metafísica a la luz del *Éxodo*, sino que había interpretado este texto a la luz de su concepción del ente como “actualidad”.

El *locus classicus* para la comprensión tomista del ente se encuentra en el contexto de la exposición que hace del “Ser” como un nombre divino en *De potentia*, q7 a2. En la novena objeción es cuestionada la atribución de *esse* a Dios. El ser es lo más imperfecto; es indeterminado, y con respecto a esto comparable con la materia prima. Así como la materia prima está determinada por

---

7 *STh* I q13 a11: “primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat […], manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum: unumquodque enim denominatur a sua forma”.

8 *CG* I c22.

9 Cfr. E. Zum Brunn, “La ‘philosophie chrétienne’ et l’exégèse d’Exode 3:14 selon M. Etienne Gilson”, *Revue de théologie et de philosophie*, 1969 (3ª série, 19), pp. 94-105.

todas las formas, así el ser debe estar determinado por las categorías[10]. La respuesta que ofrece Tomás es uno de los relativamente raros enunciados en primera persona (cfr. IV.4: "La 'ratio' del ente"): "Lo que yo llamo *esse* es la actualidad de todos los actos y, por esta razón es la perfección de todas las perfecciones"[11]. El primer argumento que ofrece para la prioridad de "El que es" como un nombre divino, se conecta con su comprensión del ser.

El segundo argumento que ofrece Tomás en la *Summa theologiae,* está basado en "la universalidad" del nombre:

> "Pues todos los otros nombres o son menos universales, o si son convertibles con el ente, le añaden algo conceptualmente (*secundum rationem*). Por lo tanto, en cierto sentido informan y determinan al ente"[12].

Tomás explica, seguidamente, la adecuabilidad de "Ser" como un nombre divino, conectando su universalidad con el momento negativo del conocimiento humano de Dios. Lo que Dios es en sí mismo, su esencia, permanece oculto para los seres humanos, sean paganos o católicos[13].

> "Ahora bien, en esta vida nuestro intelecto no puede conocer la esencia misma de Dios tal como es en sí misma. Según cualquier modo en que el intelecto determine lo que entiende sobre Dios, no alcanza todo lo que Dios es en sí mismo. Por consiguiente, cuanto menos determinados sean los nombres y más universales y absolutos sean, más propiamente se dicen de Dios […]. Cualquier otro nombre determina algún modo de la sustancia de una cosa, pero el nombre 'El que es' no determina modo alguno de ser. Está relacionado indeterminadamente con todos"[14].

---

10 *De Pot* q7 a2 ob9: "Deo, qui est perfectissimus, id quod est imperfectissimum non est attribuendum. Sed esse est imperfectissimum, sicut prima materia: sicut enim materia prima determinatur per omnes formas, ita esse, cum sit imperfectissimum, determinari habet per omnia propria praedicamenta. Ergo sicut materia prima non est in Deo, ita nec esse debet divinae substantiae attribui".

11 *De Pot* q7 a2 ad9: "unde patet quod hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum".

12 *STh* I q13 a11: "secundo, propter eius universalitatem. Omnia enim alia nomina sunt minus communia; vel, si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum".

13 Cfr. *STh* I q13 a10 ad5: "ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit".

14 *STh* I q13 a11: "intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est: sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis […]. Quolibet enim

"El que es" es el nombre más propio, porque es en virtud de su universalidad el menos impropio. No significa ningún modo determinado de ser. En su respuesta a la novena objeción en *De potentia,* q7 a2, Tomás había señalado que el carácter indeterminado de *esse* es diferente a la indeterminación de la materia prima. Nada puede añadirse a *esse* que sea más formal que el ser mismo. *Esse* no está determinado por otro al modo en que la potencialidad de la materia está determinada por el acto de una forma; más bien, el ser es determinado como un acto por una potencialidad[15].

El ser puede ser determinado por una forma a un modo categorial especial de ser. Es entonces contraído a género y especie. Esto explica por qué Tomás concede una posición privilegiada a "ser", "unidad", "verdad" y "bien" como nombres divinos. Ellos expresan modos generales de ser. Sin embargo, como indica en el segundo argumento, los otros trascendentales, aunque convertibles con el ser, le añaden algo conceptualmente. El ser es el primer trascendental, y es por consiguiente el nombre más apropiado para Dios.

Los dos argumentos presentes en la *Summa theologiae* se apoyan en el núcleo de la teoría de los trascendentales defendida por Tomás: la primacía del ente (*ens*) y su comprensión del *esse* como "actualidad". El modo de pensamiento trascendental también queda manifiesto en su respuesta a una objeción que afirma, bajo la influencia de la tradición dionisiana, que el nombre de "Bien" es el más propio de Dios. Tomás reconoce que "Bien" es el principal nombre de Dios en cuanto que Él es causa, pero no sin calificación, "pues absolutamente hablando, el 'ser' es entendido antes que la 'causa'"[16].

b) Dios es Uno

"¿Puede Dios ser llamado 'Uno'?". En el desarrollo que hace Tomás de esta cuestión siempre se remite a los orígenes bíblicos de este nombre en *Deuteronomio,* 6, 4: "Escucha, oh Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor"[17]. En su comentario a las *Sentencias*, establece que Dios es uno de la manera más

---

alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei: sed hoc nomen *Qui est* nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes". Cfr. *De Pot* q7 a5.

15 *De Pot* q7 a2 ad9: "nec intelligendum est, quod ei quod dico *esse*, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam. […] Nihil autem potest addi ad *esse* quod sit extraneum ab ipso […]. Unde non sic determinatur *esse* per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam".

16 *STh* I q13 a11 ad2.

17 *In I Sent* d24 q1 a1; *CG* I c42; *STh* I q11 a3.

verdadera y en el grado más alto. Algo es uno en cuanto que es indiviso. El argumento tomista consiste en mostrar una jerarquía de los diversos modos en que algo puede ser indiviso. Hay grados de unidad (conclusión que ya utilizamos en el epígrafe V.8, como argumento contra una concepción puramente negativa de la unidad).

(*i*) La primera distinción se da entre aquellas cosas que son indivisas *per accidens* (tales como Sócrates y blanco) y aquellas que son indivisas *per se*; éstas últimas son un modo más verdadero de unidad que las primeras. (*ii*) Entre aquellas cosas que son indivisas *per se*, la que es indivisa absolutamente (*simpliciter*) es más una que la que es indivisa en cierto aspecto. La que es una en número es absolutamente indivisa. (*iii*) Tomás distingue una gradación en aquello que es uno en número, dividiéndolo en: aquellas cosas que son indivisas en acto, aunque divisibles potencialmente (tales como las cosas compuestas por materia y forma, o ser y aquello que es [*esse et quod est*]); y aquellas cosas que son indivisas en acto y en potencia. (*iv*) Las últimas son de varios tipos. La inferior es el punto, el cual incluye en su definición otra noción junto a la de indivisión, la de lugar. El indiviso que no incluye ninguna otra noción más que la indivisión misma, es la unidad que es el principio del número. Sin embargo, este tipo no es inherente a algo que no sea la unidad misma, su sujeto. Por tanto, es claro que lo indiviso en el que no hay inherencia en otra cosa, es más verdaderamente uno. Aparentemente, es tan obvio que, para Tomás, la unidad más alta es Dios mismo, que no expone la conclusión explícitamente. Añade que la unidad más alta es el principio de toda unidad y la medida de toda cosa, puesto que aquello que es supremo (*maximum*) es el principio en todo género[18]. Esta idea está tomada del primer capítulo del libro segundo de la *Metafísica*, en el que Aristóteles afirma que aquello que es la causa de una propiedad que sea común a la causa y a su efecto, es el máximo de ese atributo (cfr. epígrafe VI.3).

En la *Summa theologiae*, Tomás dedica una cuestión a "la unidad de Dios". En el desarrollo de I, q11, se hace manifiesta la conexión entre la teoría de los trascendentales y lo divino. El artículo 1 trata de la convertibilidad de "ente" y "unidad" y sus diferencias conceptuales; el artículo 2 investiga la oposición entre uno y múltiple. En el artículo 3 Tomás aborda la cuestión de "si Dios es uno". En la respuesta a una objeción aparece una distinción entre el uno cuantitativo y el uno trascendental. El "uno" que es el principio del número pertenece al género de las matemáticas y no puede predicarse de Dios. Pero el "uno" que

---

[18] *In I Sent* d24 q1 a1. Debe destacarse, en particular: "et inde est quod sua unitas est principium omnis unitatis et mensura omnis rei. Quia illud quod est maximum, est principium in quolibet genere, […] ut dicitur II *Metaph.*".

es convertible con el ente es algo metafísico (*quoddam metaphysicum*) y puede decirse de Dios[19].

En el *corpus* de la q11 a3, Tomás ofrece tres razones diferentes para la unidad de Dios. De hecho, estos argumentos se relacionan no con la unidad trascendental sino con la unicidad de Dios: sirven para refutar el politeísmo. Sin embargo, la cuestión de la unidad y la de la unicidad, representan dos problemas diferentes. Todo ente en cuanto ente es indiviso, pero no todo ente es único[20]. La unidad trascendental es, de nuevo, central en el último artículo de la q11: "si Dios es supremamente uno (*maxime unus*)". El argumento que presenta aquí Tomás es, en cierto modo, diferente al que ofrece en su *Comentario a las Sentencias*.

"Uno" significa "ente indiviso". Por lo tanto, si algo es supremamente "uno", debe ser supremamente "ser" y supremamente "indiviso". Tomás afirma que ambas características son propias de Dios. Él es supremamente *Ser* en cuanto que su ser no está determinado por ninguna naturaleza a la que pertenezca. Él es un ser subsistente en sí mismo, indeterminado en todo modo. La indeterminabilidad del ser fue uno de los argumentos que utilizó Tomás a favor de la primacía de "El que es" entre los nombres divinos. Dios es supremamente *indiviso*, porque no es dividido ni en acto ni en potencia por modo alguno de división. Él es, a su vez, simple. Dios es, pues, supremamente uno[21].

c) Dios es la Verdad

Al principio de la *Summa contra gentiles* (I, c1), Tomás desarrolla la tesis de que la verdad es "el último fin del universo entero, y la consideración de que el hombre sabio aspira principalmente a la verdad". Considera deliberadamente

---

19 *STh* I q11 a3 ad2.

20 Cfr. F. Van Steenberghen, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Louvain-la-Neuve, 1980, p. 300.

21 *STh* I q11 a4: "cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Est etiam maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu neque potentia, secundum quemcunque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est. Unde manifestum est quod Deus est maxime unus". En *In de Hebd* lect2, Tomás deduce directamente desde la subsistencia del ser a su unidad: "hoc autem non potest esse nisi unum, quia, si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse […], impossibile est id quod est ipsum esse multiplicari per aliquid diversificans". Ver también *De Ent et Es* c5.

esta tesis desde una doble perspectiva. Primero, la relaciona con la revelación cristiana. La Sabiduría Divina testifica que se ha hecho carne y que ha venido al mundo para dar a conocer la verdad: "Por esto he nacido, y por esto vine al mundo, para dar testimonio de la verdad" (*Juan,* 18, 37). Otro texto del mismo Evangelio al que remite Tomás, cuando aborda la Verdad como un nombre divino, es el pronunciamiento que hace Jesús en *Juan,* 14, 6: "Yo soy el camino, la Verdad y la Vida"[22]. En su comentario a este texto, Tomás señala la correlación entre "camino" y "verdad": la "verdad" es el fin o término final (*terminus*) del "camino". Cristo es el camino según su naturaleza humana, y la verdad según su divinidad. El término del camino es el fin (*finis*) del deseo humano, ya que el deseo propio del hombre está dirigido al conocimiento de la verdad[23].

En la *Summa contra gentiles*, la tesis: "la verdad es el fin último del universo entero", no sólo se relaciona con la revelación cristiana, sino también con el conocimiento metafísico:

> "El Filósofo también determina la filosofía primera como 'la ciencia de la verdad'; no de cualquier verdad, sino de la verdad que es el origen de toda verdad, a saber, la verdad que pertenece al primer principio del ser de todas las cosas. Por tanto, su verdad es el principio de toda verdad, puesto que hay la misma disposición de las cosas a la verdad que al ser"[24].

Claramente, Tomás tiene en mente el segundo libro de la *Metafísica* (c. 1), donde Aristóteles demuestra que "la filosofía es correctamente denominada la ciencia de la verdad" y concluye que "cada cosa se relaciona con la verdad del mismo modo que con el ser". Este enunciado desempeña una función central en la visión de Tomás sobre la trascendentalidad de la verdad: la verdad es consiguiente al ser.

La afirmación de que "hay la misma disposición al ser que a la verdad" se utiliza también en uno de los argumentos que establecen que Dios es verdad. "Disposición" significa orden causal, jerarquía. Como hay el mismo orden en el ser que en la verdad, y como Dios es el primer ser y la causa del ser, Él es la primera verdad y la causa de la verdad[25]. Otro argumento se basa en la noción de "medida" (*mensura*). El concepto de verdad presupone una medida para la adecuación de cosa e intelecto. En la exposición sobre "la verdad como un tras-

---

[22] *CG* I c60; *STh* I q16 a5, sed contra.

[23] *Iohannis Ev* c14, lect23, n1868.

[24] *CG* I c1: "sed et Primam Philosophiam Philosophus determinat esse *scientiam veritatis*; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse".

[25] *In I Sent* d19 q5 a1; *CG* I c62 (516).

cendental relacional” en Tomás (cfr. VI.7), el significado último de la definición de verdad en términos de adecuación es la conformidad de la cosa con el intelecto divino. La medida para la verdad de las cosas sólo puede ser un intelecto productivo, el del Creador. Lo que es la medida en cualquier género dado es lo más perfecto en ese género. Como la verdad de una cosa es medida por el intelecto divino, Dios es la verdad más alta y perfecta[26].

Pero ¿qué significa la conclusión “Dios es la verdad más alta”, cuando la verdad es una relación de adecuación de cosa e intelecto? La cosa que el intelecto divino conoce primero es su propia esencia. Sin embargo, aquí no hay “adecuación” en el sentido de que uno de los *relata* es la medida del otro. El intelecto divino y la esencia divina son absolutamente idénticos. Por lo tanto, en Dios la verdad significa primariamente la “igualdad” del intelecto divino y su esencia[27]. Intelecto y Ser son uno en el Origen. Dios *es* Verdad.

La identidad entre Dios y Verdad es ofrecida por Tomás incluso con otro sentido. Porque la verdad es consiguiente al ser, sólo aquello que es el Ser mismo es la verdad misma. Esto es propio de Dios solo. La diferencia entre Dios y otras cosas verdaderas se expresa en una distinción semántica: toda otra cosa es verdadera (*verum*), pero no la verdad (*veritas*), así como es *ens*, no *ipsum esse*[28]. La distinción semántica entre el término concreto *ens* y el término abstracto *esse* deriva de los axiomas de Boecio en *De hebdomadibus* y sirve para expresar la diferencia ontológica entre lo que es compuesto y lo que es del todo simple (cfr. IV.4).

d) Dios es el Bien

En el capítulo VII sobre el “Bien como trascendental”, veíamos que las nociones de “apetecible”, “perfecto”, “acto” y *esse* son centrales en el estudio realizado por Tomás sobre la convertibilidad de ente y bien (VII.4). Y puede construir un argumento para la tesis de que “Dios es el Bien” apoyándose en cada una de estas nociones. Así, presenta la razón siguiente, basada en la noción de “acto”.

> “‘El bien es aquello que todas las cosas apetecen’. […] Pero todas las cosas, cada una según su modo, apetecen ser en acto (*esse actu*); esto es claro desde el hecho de que cada cosa según su naturaleza se resiste a la corrupción. Ser

---

[26] *CG* I c62 (519).

[27] *De Ver* q1 a7. Cfr. *STh* I q16 a5.

[28] *CG* III c51.

en acto, pues, constituye la *ratio* del bien […]. Pero Dios es ser en acto, no en potencia. Por ello es verdaderamente bueno”[29].

La íntima conexión entre la teoría de los trascendentales y el Bien como nombre divino es manifiesta nuevamente en la construcción de la *Summa theologiae*. La q5 trata de la bondad en general, la cuestión siguiente de la bondad de Dios. La q6 a1, pregunta: “si le pertenece a Dios el ser bueno”. El punto de partida de la demostración que ofrece Tomás, apela a las nociones de “apetecible” y “perfección”: una cosa es buena en cuanto que es apetecible, y toda cosa apetece su propia perfección. A continuación, elabora la función de estas nociones en el orden de la causalidad. La perfección y la forma de cualquier efecto consiste en una cierta semejanza con el agente, ya que todo agente realiza su semejante. Por consiguiente, “el agente mismo es apetecible y tiene la naturaleza del bien”. Dios es la primera causa de las cosas, y por ello le pertenece a Dios la bondad[30].

Un punto importante en la exposición tomista de la relación entre ente y bien fue el reconocimiento de una diferencia entre “ente absolutamente” (*ens simpliciter*) y “bueno absolutamente” (*bonum simpliciter*) (cfr. VII.6). El concepto de “bueno” tiene el aspecto de un ente final. Por eso, algo es llamado “bueno *simpliciter*” cuando posee su perfección última por medio de actos añadidos a su ser sustancial. La no-identidad entre “ente absolutamente” y “bueno *simpliciter*” expresa una diferencia entre la bondad divina y la bondad creatural, porque la no-identidad deriva de la finitud de las cosas. “En toda criatura ser y ser bueno no son absolutamente lo mismo, aunque cada uno es bueno en cuanto que es”[31]. Ningún ser finito alcanza la perfección de su bondad por medio de su ser sustancial solo, sino mediante una multiplicidad de actos. Sólo Dios tiene toda su bondad, de tal manera que es uno y simple, es decir, “en la plenitud de su ser”[32]. “Ser absolutamente” y “bueno *simpliciter*” son idénticos en Él.

---

[29] *CG* I c37: “*bonum est quod omnia appetunt* […]. Omnia autem appetunt esse actu secundum suum modum: quod patet ex hoc quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. Esse igitur actu boni rationem constituit […]. Deus autem est ens actu non in potentia, ut supra ostensum est. Est igitur vere bonus”.

[30] *STh* I q6 a1: “bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem. Perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis: cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni: hoc enim est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis”.

[31] *CG* III c20: “non igitur cuilibet creaturarum idem est esse et bonum esse simpliciter: licet quaelibet earum bona sit in quantum est”.

[32] *STh* I-II q18 a1.

2. Dios como causa de los "maxime communia"

"Ser", "Unidad, "Verdad" y "Bien" son nombres divinos que preceden a cualquier otro nombre por su comunidad. Esta prioridad plantea la cuestión de la relación entre lo que es más común y Dios. Si los trascendentales son, por un lado, los nombres más comunes y, por otro, nombres propios de Dios, ¿cómo pueden relacionarse entre sí estas dos clases de denominación? El prólogo de Tomás a su comentario al *De divinis nominibus* de Dionisio sugiere una respuesta a esta cuestión.

En el prólogo, señala las razones por las que los escritos de Dionisio son difíciles de leer. La principal dificultad –dice– es que el Areopagita emplea el estilo y la manera de hablar de los platónicos, un estilo y una manera que han caído en desuso entre los pensadores modernos (*apud modernos*). Tomás procede a esbozar la aproximación platónica a la realidad que subyace en el modo de hablar que ellos tienen.

Los platónicos quieren reducir todo lo que es compuesto y material a principios simples "abstractos" (*abstracta*). Así, postulan la existencia de Formas separadas de las cosas naturales, por ejemplo, Ser-Humano-en-sí-mismo. Un individuo concreto no es ser humano por su esencia, sino por su participación en el Ser-Humano-Separado, que es llamado ser humano *per se*, porque es idéntico a la naturaleza o especie humana. Los platónicos aplican esta aproximación "abstracta" no sólo a las especies de las cosas naturales, sino también a aquello que es más común (*maxime communia*), a saber, "bien", "unidad" y "ser". Afirman que hay un principio, que es la esencia de la bondad, de unidad y de ser: un principio –dice Tomás–, al que llamamos "Dios". Las otras cosas son llamadas "bien", "unidad" y "ser" por su derivación de este principio. Por tanto los platónicos llamaron a esto primero "el Bien mismo", "el Bien *per se*", o "la bondad de todas las cosas buenas"[33].

A continuación, Tomás rechaza la primera aplicación del método platónico: no hay formas subsistentes separadas de las cosas naturales. Pero con respecto al primer principio de las cosas, reconoce la legitimidad de la reducción platónica. A este respecto, su opinión es "lo más verdadero" y en consonancia con la

---

33 *In de Div Nom*, prol. Debe destacarse, en particular: "nec solum huiusmodi abstractione Platonici considerabant circa ultimas species rerum naturalium, sed etiam circa maxime communia, quae sunt bonum, unum et ens. Ponebant, enim, unum primum quod est ipsa essentia bonitatis et unitatis et esse, quod dicimus Deum et quod omnia alia dicuntur bona vel una vel entia per derivationem ab illo primo".

fe cristiana. Por ello, Dionisio llamó a Dios a veces “el Bien mismo”, “el superbien” o “la bondad de todo lo bueno”[34].

En la valoración que hace Tomás, el platonismo tiene, por tanto, elementos positivos y negativos. Valora su concepción de la naturaleza de las cosas como negativa, subscribiéndose a la crítica de Aristóteles del “separatismo” platónico. La esencia o naturaleza no es una Forma subsistente, sino una característica intrínseca de una cosa natural, que es indicada por la definición. ¿Cómo pueden ser las cosas entes, si aquello por lo que son debería estar separado de ellas? Por tanto, la esencia específica de una cosa no ha de buscarse en la dirección de las Formas separadas[35]. Por otra parte, Tomás valora positivamente la tesis platónica de la relación de las cosas con el primer principio. Este principio es trascendente y es la esencia de la bondad y del ser. Las otras cosas se asocian en una relación de participación del primer principio. Su ser ha sido derivado del ser divino y primero.

La exposición que hace Tomás podría dar la impresión de que su doble valoración del platonismo se corresponde con dos diferentes aproximaciones a la realidad, que podríamos llamar “la aproximación natural” y “la aproximación creatural”[36]. Las cosas pueden considerarse en sí mismas, esto es: son poseedoras de una naturaleza con su propia consistencia y sus principios internos. El método “abstracto” platónico está fuera de lugar aquí; es “irrazonable” (*irrationabilis*)[37]. Las cosas pueden considerarse también según su relación con Dios, como criaturas. Para esta aproximación –según reconoce Tomás–, el platonismo provee de un modelo adecuado; no formula ahí argumento alguno para la validez del método platónico, pero éste no puede residir más que en la aplicabilidad de este método a los *maxime communia*.

Sin embargo, la actitud que adopta Tomás respecto al platonismo es más compleja que esta doble valoración que se sugiere en su comentario a Dionisio. En capítulos anteriores hemos atendido a su crítica de la concepción platónica de la naturaleza de lo que es más común, según la cual cuanto más general es algo, más separado (*separatum*) es. La teoría de los trascendentales tiene un momento anti-platónico: son *communia*, no *subsistentia* (cfr. IV.1). En reacción

---

[34] *In de Div Nom*, prol.: “haec igitur Platonicorum ratio fidei non consonat nec veritati, quantum ad hoc quod continet de speciebus naturalibus separatis, sed quantum ad id quod dicebant de primo rerum Principio, verissima est eorum opinio et fidei christianae consonat. Unde Dionysius Deum nominat quandoque ipsum quidem bonum aut superbonum aut principale bonum aut bonitatem omnis boni”. Respecto a la razón por la que Tomás insiste en el acuerdo con la fe cristiana, ver epígrafe IX.6.

[35] *In Met* VII lect5 n1367.

[36] Ver J. A. Aertsen, *Nature and Creature: Thomas Aquinas’s Way of Thought*, Leiden, 1988.

[37] Cfr. *STh* I q6 a4.

contra los platónicos, Tomás insiste en la diferencia entre la comunidad de un universal y la de una causa, la distinción entre la comunidad por predicación y la comunidad por causalidad.

Esta distinción clarifica bajo qué condición es legítimo para Tomás el método platónico de la reducción a principios “abstractos”. Este método es válido con respecto a los *maxime communia*, en cuanto que el primer principio, Dios, es considerado como común por causalidad, es decir, es considerado como la *causa* de lo que es más común. Esta interpretación es coherente con la descripción que hace Tomás, en el prólogo de su comentario, del propósito que tiene el *De divinis nominibus*. Dionisio quiere tratar los nombres de aquellas perfecciones que manifiestan la causalidad de Dios en las criaturas.

Clarificar la postura que adopta Tomás en cuanto a la relación entre los trascendentales y Dios, nos permite llegar a dos conclusiones. La primera es de naturaleza metafísica. La aceptación por parte de Tomás de la legitimidad del método platónico está en consonancia con su concepción de la metafísica. El principal resultado del capítulo III fue señalar que esta concepción es trascendental: la metafísica es la *scientia communis*. El sujeto de la filosofía primera no es el primero trascendente, sino el *ens commune* y aquello que se sigue del ente. Lo divino es estudiado por la ciencia del ente, en cuanto que es la causa del sujeto, es decir, la causa universal del ente. Un eficaz ejemplo de la resolución metafísica a la causa última es el esbozo que hace Tomás de la historia de la reflexión filosófica sobre la cuestión del ente en la *Summa theologiae*, I, q44 a2. Distingue allí tres fases principales en el desarrollo de la filosofía (ver III.8). Cada una de ellas está caracterizada por un modo determinado de pensamiento que implica una visión diferente del origen de las cosas y de la causalidad. La característica distintiva de la tercera fase es la consideración trascendental del ente en cuanto ente. Los filósofos comenzaron a investigar el origen del ente tomado en su generalidad. Este origen debe entenderse como “creación”, puesto que producir el ente absolutamente, forma parte de la naturaleza de la creación. La resolución metafísica termina en la causa universal del ente, Dios.

La relación entre los trascendentales y lo divino es, metafísicamente hablando, una relación causal. Tomás afirma esta conclusión explícitamente: Dios es la causa del ente *qua* ente[38]; el *ens commune* es el efecto propio de la causa más alta, Dios[39]. “Es imposible que no sea conocido ninguno de los efectos de Dios, porque su efecto propio es el *ens commune*, que no puede permanecer desconocido”[40].

---

38 *De Pot* q3 a16 ad4.

39 *STh* I-II q66 a5 ad4: “ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei”.

40 *De Ver* q10 a12 ad10 (in contrarium): “nec potest esse quod nullus eius [scilicet Dei] effectus cognoscatur cum eius effectus sit ens commune quod incognitum esse non potest”.

La segunda conclusión, que es epistemológica, ya está implícita en el último enunciado: los trascendentales abren el camino al conocimiento natural que tiene el hombre de Dios. En el capítulo VI encontramos que la innovación de Tomás en la teoría de los trascendentales es la correlación que introduce entre el alma humana y el ente. Entiende la "verdad" trascendental en relación con la capacidad cognoscitiva de una sustancia espiritual. La perfección de un ser espiritual es que su horizonte es ilimitado; "el alma es en cierto sentido todas las cosas". Esta apertura trascendental del alma es condición de posibilidad de la metafísica como ciencia del ente-en-cuanto-ente. Esta apertura es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad del conocimiento de Dios. La criatura racional es "capaz de Dios".

> "Sólo la naturaleza racional creada, tiene una ordenación inmediata a Dios, pues las otras criaturas no alcanzan lo universal […]. Pero la criatura racional, en cuanto que conoce la *ratio* universal del bien y del ente, tiene una ordenación inmediata al principio universal del ente"[41].

Si los trascendentales son el camino al conocimiento natural de Dios, y si la relación entre los trascendentales y lo divino es una relación causal, entonces es claro que el conocimiento filosófico de Dios sólo es posible a través de sus efectos. Dios no es lo primero conocido, sino el fin último de la investigación metafísica. Tomás mismo describe el conocimiento por medio de la causalidad como "el fundamento" (*fundamentum*) de su consideración de Dios en la *Summa theologiae*[42].

Al final de la *Summa theologiae* I, q44, que trata de "la procesión de las criaturas desde Dios", Tomás declara que, aunque el primer principio de todas las cosas es uno en la realidad, la causalidad de Dios puede diferenciarse de un modo triple. Él es la causa eficiente, ejemplar y final de las criaturas[43]. Con esta causalidad triple, Tomás conecta la tríada de los trascendentales "ente", "verdad" y "bien". "Entidad" se refiere a Dios como la causa eficiente, "verdad" a Dios como la causa ejemplar, y "bondad" a Él como causa final[44].

---

41 *STh* II-II q2 a3: "sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum. Quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale […] natura autem rationalis, inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium".

42 *STh* I q32 a1. Cfr. *STh* I q12 a12.

43 *STh* I q44 a4 ad4.

44 *De Ver* q1 a4, sed contra 5: "Deus comparatur ad res in habitudine triplicis causae, scilicet effectivae, exemplaris et finalis, et per quandam appropriationem entitas rerum refertur ad Deum ut ad causam efficientem, veritas ut ad causam exemplarem, bonitas ut ad causam finalem". Esta atribución es aceptada implícitamente por Tomás en su respuesta.

La fundamentación divina o teológica de la trascendentalidad del *ente* es el núcleo del esbozo que hace Tomás de la historia de la filosofía. La fundamentación teológica de la *verdad* aparece en uno de los argumentos que ofrece para la convertibilidad de ente y verdad. Son intercambiables, "pues toda cosa natural es conforme al arte divino por su forma" (epígrafe VI.7). Una cosa es llamada "verdadera" en cuanto que se asemeja al ejemplar que está en el intelecto divino. Esta semejanza consiste en la forma específica, la *species,* de algo[45]. Dios se relaciona con la verdad de las cosas como la causa ejemplar. Desde la perspectiva de esta causalidad, la creación de las cosas se entiende según el modelo del "arte".

La fundamentación teológica del *bien* como trascendental se expresa en un breve argumento ofrecido para la convertibilidad de bien y ser: "todo ser (*esse*) es desde el bien y hacia el bien"[46]. Todo ser es bien, porque es querido por Dios; "el amor de Dios infunde y crea bondad en las cosas"[47]. La bondad divina es también el fin último de todas las cosas. Así –indica Tomás–, la dinámica de la realidad es un movimiento circular: "en las cosas se encuentra un movimiento circular (*circulatio*), pues partiendo del bien, tienden al bien"[48]. El origen y el fin de todas las cosas resultan ser idénticos. En este movimiento circular –una idea central del pensamiento de Tomás, pero poco atendida–, el ser humano goza de una posición especial. A causa de esta apertura trascendental, sólo el hombre es capaz de dirigirse por sí mismo, expresamente, a Dios en sus actos de conocer y amar. Sólo el hombre puede reducir los fines próximos "por la vía de la resolución" a Dios mismo[49]. El movimiento circular de la realidad es completo en la criatura racional.

La fundamentación teológica de los trascendentales es común a Tomás y a sus predecesores. Es característico del pensamiento medieval el hecho de que investigue sobre el origen del ente, sobre el fundamento último de la verdad y la bondad. No obstante, también aquí encontramos algunas diferencias. La funda-

---

45 *De Ver* q1 a5 ad2.

46 *In I Sent* d1, expositio textus: "bonum et ens […] convertuntur secundum supposita, eo quod omne esse est a bono et ad bonum". Cfr. epígrafe VII.4.

47 *STh* I q20 a2.

48 *In IV Sent* d49 q1 a3 qla1.

49 *De Ver* q22 a2: "unde solum rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quandam viam resolutionis deducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat". Cfr. J. A. Aertsen, "The Circulation-Motive and Man in the Thought of Thomas Aquinas", en *L'homme et son univers au Moyen Age* (Actas del 7º Congreso Internacional de Filosofía Medieval), vol. I, Louvain-la-Neuve, 1986, pp. 432-439; "Natur, Mensch und der Kreislauf der Dinge bei Thomas von Aquin", en *Mensch und Natur im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, vol. 21, 1), Berlin / New York, 1991, pp. 143-160.

mentación teológica no es, para Tomás, lo primero que debe decirse para explicar la trascendentalidad y la convertibilidad de las nociones primarias, sino la conclusión final de su análisis metafísico: la fundamentación teológica está ausente en sus textos básicos sobre los trascendentales. Otra diferencia es que los predecesores de Tomás hablan de la tríada “unidad” (y no “ente”), “verdad” y “bien”. Felipe el Canciller afirma que hay tres condiciones concomitantes con el ente –unidad, verdad y bondad– que él relaciona con los tres aspectos causales del primer principio (cfr. I.1). Encontrábamos la misma idea en el análisis que realiza Alejandro de Hales de las primeras determinaciones del ente: “uno”, “verdadero” y “bueno”. Tomás, sin embargo, excepto en su comentario a Dionisio, guarda silencio sobre la causalidad del uno.

3. Participación, “maximum” y analogía

Dios es la causa de los *maxime communia*, pero no es por esta razón por la que se le llama Ser, Unidad, Verdad y Bien. En la *Summa theologiae,* I, q13 a2, Tomás rechaza la posición del teólogo del siglo XII Alain de Lille († 1204), según el cual nombres como “bueno” y “sabio” no significan a Dios mismo, sino a su relación con las criaturas. Según esta tesis, la proposición “Dios es bueno” significa que Dios es la causa de la bondad en las cosas. Pero si esto fuese cierto, no habría ninguna razón por la que unos nombres se atribuyeran a Dios mejor que otros. Como Dios es la causa de todas las cosas, incluso de los cuerpos, decir “Dios es un cuerpo” sería tan correcto como decir “Dios es bueno”. Además, esta postura implicaría que todos los nombres atribuidos a Dios se dijeran de Él en un sentido secundario (*posterius*), en cuanto se derivan de sus efectos.

Por estas razones, Tomás defiende la posición por la que el nombre de “bueno” significa la sustancia divina, y se predica sustancialmente de Dios. El significado de la proposición “Dios es bueno”, no es “Dios es la causa de la bondad”; sino que es: “aquello que llamamos bondad en las criaturas preexiste en Dios”, y, desde luego, en un sentido más alto. Dios no es bueno en cuanto que Él cause la bondad, sino más bien a la inversa: porque Él es bueno, difunde la bondad en las cosas. Como apoyo de esta tesis, Tomás cita un texto bien conocido del *De doctrina christiana* (I, 32) de Agustín: “Porque Él es bueno, nosotros somos”[50].

---

[50] *STh* I q13 a2. Debe destacarse, en particular: “et ideo aliter dicendum est quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius. […] Cum igitur dicitur *Deus est bonus*, non est sensus, *Deus*

"Bien" y los otros nombres trascendentales no se dicen primariamente de las criaturas; Dios no es llamado "bueno" por denominación extrínseca. La relación entre los trascendentales y lo divino es una relación causal, pero la *ratio* de esta causalidad es que Dios mismo es Ser, Unidad, Verdad y Bien de un modo eminente. Esta relación fundacional es elaborada por Tomás con la ayuda de tres modelos diferentes de predicación. Cada uno de estos modelos requeriría en sí mismo un extenso análisis. Dos de ellos son abordados por extenso por la literatura tomista, pero aquí no entraremos en debates académicos. Nos interesan estos modelos sólo desde la perspectiva de los trascendentales.

a) Participación[51]

En una cuestión quodlibetal, Tomás introduce un modelo de predicación que fue duramente criticado por Aristóteles:

> "Debe decirse que algo es predicado de algo en dos sentidos: esencialmente o por participación. La 'luz', por ejemplo, es predicada de un cuerpo iluminado por participación, pero si hubiera alguna luz separada, entonces se predicaría de ella esencialmente"[52].

El hipotético ejemplo de Tomás no deja lugar a dudas de que introduce aquí el modelo platónico de predicación. Suponiendo que hubiera alguna luz separada, sería completamente uni-forme. Habría una completa identidad de sujeto y predicado; tal luz separada *sería* luz esencialmente. Pero si la luz se predica de un cuerpo iluminado, el sujeto es algo distinto del predicado. El cuerpo no es luz, sino que la *tiene*; es luz por participación. "Participar" es explicado por Tomás en su comentario al *De hebdomadibus* como: "tomar una parte; así cuando

---

est causa bonitatis, vel *Deus non est malus*: sed est sensus, *id quod bonitatem dicimus in creaturis praeexistit in Deo*, et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum inquantum causat bonitatem: sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini […], *inquantum bonus est, sumus*".

[51] Cfr. C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Lovaina, 1961; L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1953 (2ª ed.). Ver también J. F. Wippel, "Thomas Aquinas and Participation", en J. F. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington, D.C., 1987, pp. 117-158; R. A. te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden / New York, 1995.

[52] *Quodl* II q2 a1: "Dicendum quod *dupliciter* aliquid de aliquo praedicatur: *uno modo* essentialiter, *alio modo* per participationem. Lux enim praedicatur de corpore illuminato *participative*, sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea *essentialiter*".

algo recibe de un modo particular aquello que pertenece a otro universalmente, se dice que el primero participa del segundo”[53].

El significado central que tiene la teoría de la participación para el pensamiento de Tomás, ha sido redescubierto por los investigadores modernos. Un aspecto que ha recibido una atención menor es la estrecha conexión que hay entre esta teoría con el modo de pensamiento trascendental. Tomás adopta el modelo platónico de predicación, pero no su aplicación a los géneros y especies de las cosas naturales. En la citada cuestión quodlibetal, aplica ese modelo a los trascendentales, a saber, a “ente” y “bien”, de acuerdo con la observación que realiza en su comentario al *De divinis nominibus,* de que el modelo platónico es legítimo con respecto a los *maxime communia*.

> “Según esto [la distinción en predicación] debemos decir que ‘ente’ (*ens*) se predica esencialmente de Dios solo, porque el ser (*esse*) divino es ser subsistente y absoluto. Sin embargo, es predicado de cualquier criatura por participación, pues ninguna criatura es su ser sino que es, más bien, algo que tiene ser. Así también, Dios es llamado ‘bueno’ esencialmente, porque Él es la bondad misma, pero las criaturas son llamadas ‘buenas’ por participación, porque tienen bondad. Por eso, algo es bueno en cuanto que es, de acuerdo con lo cual dice Agustín en *De doctrina christiana*, que ‘en cuanto que somos, somos buenos’”[54].

La distinción entre ser o bueno predicado *per essentiam* y ser o bueno predicado *per participationem* se identifica con la diferencia que hay entre Dios y la criatura. Sólo Dios es ser por su esencia. El ser divino es ser subsistente, cuya identidad perfecta excluye cualquier forma de multiplicación. En consecuencia, “ser” se dice de todas las demás cosas por participación. Este modo de ser es característico de la condición de criatura. Ninguna criatura es su ser, pero todas tienen ser[55].

No obstante, predicación *per essentiam* y predicación *per participationem* no sólo expresa la diferencia entre Dios y criatura; sino que también significa su relación íntima. La participación implica dependencia causal: “todo lo que es

---

[53] *In de Hebd* lect2: “est autem participare quasi partem capere. Et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud”.

[54] *Quodl* II q2 a1: “secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo *essentialiter*, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur *per participationem*: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia *est* ipsa bonitas; creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia *habent* bonitatem: unumquodque enim, in quantum est, bonum est, secundum illud Augustini in I *de Doctrina christiana*, quod ‘in quantum sumus, boni sumus’”.

[55] Cfr. *STh* I q104 a1: “omnis autem creatura est ens participative”.

por participación es causado por lo que es por su esencia, de igual modo que toda cosa ígnea es causada por la llama”[56]. Aquello que participa en el ser debe reducirse a Dios como a su causa. La aplicación de Tomás del modelo platónico a los *maxime communia* le permite interpretar la relación causal entre los trascendentales y lo divino como una relación de participación.

La significación de este modelo para el pensamiento tomista se pone de manifiesto por el hecho de que entiende la idea cristiana de la creación en términos de participación. En *Summa theologiae* (I, q44 a1), el argumento que establece que “todo ser es creado por Dios”, se basa enteramente en esta noción. Todo lo que se encuentra en algo por participación debe ser causado en éste por aquello que lo posee esencialmente. Ahora bien, Dios es un ser subsistente en sí mismo, y este ser sólo puede ser uno. Por lo tanto, todos los seres que no son Dios, no son su propio ser, sino que son seres por participación. De esto se sigue que todas las cosas que se diversifican por su diversa participación del ser, en cuanto más o menos perfectas, deben ser causadas por un Ser primero, que existe de la manera más perfecta. Tomás concluye su argumento con una referencia a *Metafísica*, II, donde Aristóteles declara que todo lo que es máximamente (*maxime*) ser y máximamente verdad, es la causa de todo ser y de toda verdad[57]. Esta referencia a Aristóteles es, al mismo tiempo, una referencia al segundo modelo utilizado por Tomás para elaborar la relación de fundamentación entre Dios y los trascendentales.

b) Lo “maximum”[58]

En el libro segundo de la *Metafísica* (c. 1), Aristóteles propone la siguiente proposición general: se dice que aquello que causa algo en otras cosas, y es predicado unívocamente de la causa y del efecto, es máximamente lo predicado. El fuego, por ejemplo, es la causa del calor en los cuerpos compuestos; en la medida en que el calor se predica unívocamente de los cuerpos compuestos, se sigue

---

[56] *STh* I q61 a1. Cfr. I q44 a1 ad1; *CG* II c15.

[57] *STh* I q44 a1. Debe destacarse, en particular: “necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit […]. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde […] Aristoteles dicit […] quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri”.

[58] Cfr. V. De Couesnogle, “La causalité du maximum”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1954 (38), pp. 434-444; pp. 658-680.

que el fuego es lo más caliente. La noción clave en este modelo de predicación es la causalidad de lo *maximum*. Tomás asocia esta causalidad con la causalidad de aquello que, según el modelo platónico de predicación, es *per essentiam*; ilustrando ambas con el ejemplo del fuego y el calor.

Aristóteles procede a aplicar la proposición general a la “verdad”. Podría preguntarse si esta aplicación es completamente válida: la proposición general habla de predicación “unívoca” y parece cumplirse, por tanto, en las cosas que forman parte de la misma especie. Pero ¿se predica la “verdad” unívocamente? La cuestión reaparecerá en el siguiente modelo de predicación. En su comentario a la *Metafísica* Tomás no plantea esta dificultad, pero sí presenta una reformulación de la proposición original en la que aparece el término “unívoco”. Él observa que el término “verdad” no es propio de una especie, sino que es común a todos los seres. Por consiguiente, como la causa de la verdad es una, que tiene el mismo nombre y una *ratio* común a su efecto, se sigue que todo lo que cause cosas subsiguientes que sean verdaderas es lo más verdadero”[59]. Aquello que es máximamente verdadero es la causa del ser de otras cosas. Aristóteles concluye que cada cosa está relacionada con la verdad del mismo modo a como lo está con el ser.

Como vimos en el capítulo VI, el estudio de Tomás sobre el carácter trascendental de la verdad está basado en este texto. Emplea también la idea de que hay la misma disposición u orden en el ser y en la verdad para argumentar que Dios es Verdad. El modelo aristotélico de lo *maximum*, sin embargo, no se restringe a la verdad, pues Tomás lo aplica también a otros trascendentales. Dios es supremamente (*maxime*) uno y por consiguiente el principio de toda unidad (IX.1). En un texto perteneciente a la *Summa theologiae*, extiende la afirmación que realiza en *Metafísica* II al trascendental “bien”: “Hay la misma disposición de las cosas a la *bondad* que al ser”[60].

El interés de Tomás por este modelo se explica por el hecho de que, según su lectura de *Metafísica*, II, Aristóteles demuestra que la causalidad de lo máximo no sólo es la causa del movimiento de las cosas, sino también la de su ser y verdad[61]. La causalidad del primer principio es trascendental. El atractivo que tuvo este modelo para Tomás se pone de manifiesto en la *Summa theologiae*, en una de sus “cinco vías” para probar la existencia de Dios.

---

59 *In Met* II lect2 n294: “nomen autem veritatis non est proprium alicui speciei, sed se habet communiter ad omnia entia. Unde, quia illud quod est causa veritatis, est causa communicans cum effectu in nomine et ratione communi, sequitur quod illud, quod est posterioribus causa ut sint vera, sit verissimum”.

60 *STh* I-II q18 a4: “eadem est dispositio rerum in bonitate, et in esse”.

61 Cfr. *In Phys* VIII lect2: “probat enim [Aristoteles] In II *Metaph.*, quod id quod est maxime verum et maxime ens, est causa essendi omnibus existentibus”.

La cuarta vía se toma "de la gradación (*ex gradibus*) que se encuentra en las cosas". Tomás elabora esta gradación como un camino al conocimiento de Dios con respecto a las perfecciones "verdadero" y "bueno". Entre las cosas, hay algunas "más" y algunas "menos" buenas y verdaderas. "Más" y "menos" se predican de diferentes cosas según se parezcan de distinta manera a aquello que es lo *maximum*. Aquí Tomás proporciona su ejemplo más recurrente: se dice que una cosa es más caliente, cuanto más se asemeja a aquello que es lo máximamente caliente. Hay, asimismo, algo que es lo más verdadero y, en consecuencia, supremamente ser, pues aquellas cosas que son las mayores en verdad son las mayores en ser, como se dice en el libro segundo de la *Metafísica*. La última parte del argumento sienta las bases de la causalidad de lo *maximum*: "por tanto, debe haber algo que sea para todas las cosas la causa de su ser y de toda perfección; y a esto llamamos Dios"[62].

c) Analogía[63]

Un tercer modelo de predicación, el de analogía, fue desarrollado en conexión con la interpretación que se hizo de Aristóteles en el siglo XIII. Veíamos en capítulos anteriores que en sus comentarios a Aristóteles, Tomás elabora la noción de analogía especialmente con respecto a dos textos: *Metafísica*, IV, 2, que trata del problema de la unidad de la ciencia del ente (epígrafe III.5); y *Ética a Nicómaco*, I, 6, donde Aristóteles critica la Idea del Bien defendida por Platón, con el argumento de que el bien se encuentra en cada una de las categorías (VII.1). En ambos casos, con el modelo de la analogía se intenta llevar la diversidad categorial de la unidad al nivel trascendental. La comunidad de "ente" y "bien" no es la de un género. Pero desde el principio, los medievales se preocuparon, sobre todo, de otra aplicación de la noción de analogía, como se ve, por ejemplo, en Alberto Magno. La comunidad por analogía ofrecía una respuesta a la cuestión de cómo son predicados de Dios y las criaturas nombres como "ser" y "bien". La aplicación teológica fue el principal motivo que había tras la teoría de la analogía.

Las reflexiones realizadas por Tomás sobre la analogía superan en profundidad a las de sus predecesores. Sin embargo, la analogía no ocupa un lugar tan

---

[62] *STh* I q2 a3.

[63] De entre la abundante literatura, mencionamos: B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain / Paris, 1963; y, además, dos estudios de R. McInerny: *Logic of Analogy. An Interpretation of St. Thomas*, The Hague, 1961; *Studies in Analogy*, The Hague, 1968.

central en sus escritos como ahora lo tiene en los tomistas modernos. La analogía es uno de los modelos que Tomás emplea, y la predicación analógica está estrechamente relacionada con la teoría metafísica de la participación. El hecho de que la atención de los investigadores se centre en este modelo, deriva de las subsiguientes exposiciones sobre la analogía que tuvieron lugar entre los pensadores medievales. Ya en la generación posterior a Tomás, la analogía del ente era un desafío y se convirtió en un controvertido tema dentro de la teoría de los trascendentales. Duns Escoto defendió la univocidad del ente y afirmó que aquellos que sostengan lo contrario destruyen la filosofía. Si no hubiera un concepto unívoco de ente, la metafísica como ciencia del ente sería imposible[64].

Tomás siempre presenta la predicación analógica como un medio entre dos extremos, la univocidad y la equivocidad. Nada se predica "unívocamente" de Dios y de otras cosas, pues tal predicación es imposible cuando algo se dice de las cosas según la anterioridad y la posterioridad. No puede haber duda de que nada se predica de Dios y de las criaturas como si estuvieran en el mismo orden, sino más bien según la anterioridad y la posterioridad, ya que lo que se predica de Dios se predica esencialmente. Él es llamado "ser" porque es ser por su misma esencia, y es llamado "bien" porque es la bondad misma. Pero en todas las otras cosas, "ser" y "bien" se predican por participación[65]. La estructura ontológica de la participación excluye, para Tomás, la posibilidad de predicar el "ser" unívocamente de Dios y las criaturas.

Un argumento adicional se toma de la aplicación de la analogía a los trascendentales. "Ser" no se dice unívocamente de sustancia y accidente, pues la sustancia es un ser *per se*, en tanto que la característica que define a un accidente es ser en algo. La diversidad de sus relaciones con el ser impide la predicación unívoca del ser. Esto se mantiene a *fortiori* para Dios y las criaturas, porque Dios solo es ser subsistente. Por tanto, nada se predica unívocamente de ellos[66].

---

[64] Cfr. R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses*, Berlin / New York, pp. 122-240.

[65] *CG* I c32: "quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari […]. Nihil autem de Deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius: cum de Deo omnia praedicentur essentialiter, dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas; de aliis autem praedicationes fiunt per participationem, sicut Socrates dicitur homo non quia sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici".

[66] *De Pot* q7 a7: "ex quo patet quod diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationis entis. Deus autem alio modo se habet ad esse quam aliqua alia creatura; nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturae competit. Unde nullo modo univoce de Deo [et] creatura dicitur".

Por otro lado, ningún nombre se dice de Dios y las criaturas de un modo puramente "equívoco", como sostuvo el pensador judío Moisés Maimónides. En los "equívocos por accidente", por ejemplo, "perro" se dice de un animal y de una estrella, y no hay orden ni relación de una cosa con otra; la atribución de un nombre a diversas cosas es enteramente accidental. Pero en los nombres dichos de Dios y las criaturas hay un orden de causa y causado (*ordo causae et causati*). El argumento que da Tomás contra la predicación equívoca, retoma el principio de que "todo agente realiza algo similar a sí mismo". Todo agente actúa en cuanto que es en acto, y efectúa algo que es él mismo en acto. Todo efecto guarda alguna semejanza con su causa. Como Dios es la causa del ser y de las criaturas, debe haber algún parecido entre ellos. Esta semejanza causal es la base ontológica para el rechazo tomista de la predicación puramente equívoca. Si los predicados fueran aplicados equívocamente a la criatura y al Creador, el conocimiento filosófico de Dios sería imposible[67].

Si los nombres no se dicen equívocamente de Dios y las criaturas debido al orden de la anterioridad y la posterioridad, y tampoco se dicen de un modo puramente equívoco debido a la semejanza del efecto con su causa, entonces estos nombres se predican en un tercer sentido, que es un medio entre lo que Aristóteles llamó "sinonimia" y "homonimia". Se dicen "análogamente", es decir, según una relación o proporción con una cosa. Este modelo expresa tanto la diferencia como la unidad de lo que se predica.

Se puede percibir una cierta evolución en la descripción que hace Tomás de los modos de analogía; en sus últimas obras, distingue dos modos[68]. Un modo es el ordenamiento de muchos a "un otro" (*unum alterum*): algo se predica de dos cosas en relación a una tercera que es anterior a ellas, como "ente" se dice de la cantidad y la cualidad en relación con la sustancia. El otro modo es el orden de dos cosas a "una de ellas" (*unum ipsorum*), como "ente" se dice de la sustancia y el accidente. Accidente y sustancia no se relacionan con una tercera cosa, sino que la primera refiere a la segunda. Los nombres que se dicen de Dios y las criaturas se predican análogamente, no según el primer modo –pues entonces debería colocarse algo anterior a Dios–, sino según el segundo modo.

Tomás recalca que sigue habiendo una diferencia fundamental entre la aplicación de la analogía del ente a las categorías y su aplicación en teología.

67 *CG* I c33: "nam in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum, sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur: non enim nomen impositum uni significat ipsum habere ordinem ad aliud. Sic autem non est de nominibus quae de Deo dicuntur et creaturis. Consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo causae et causati […]. Non igitur secundum puram aequivocationem aliquid de Deo et rebus aliis praedicatur". Cfr. *De Pot* q7 a7.

68 Los principales textos son: *De Pot* q7 a7; *CG* I c34 y *STh* I q13 a5-a6.

Cuando "ente" es predicado de sustancia y accidente, se dice de la sustancia por anterioridad respecto al accidente en dos respectos: según la naturaleza de la cosa y según el significado (*ratio*) del nombre. La sustancia es anterior al accidente tanto en la naturaleza –en cuanto que la sustancia es la causa del accidente–, como en conocimiento –en cuanto que la sustancia se incluye en la definición del accidente–. Pero en la analogía teológica el orden del conocimiento no es idéntico al orden del ente. El hombre llega al conocimiento de Dios desde otras cosas; nombra a Dios desde sus efectos. La realidad significada por el nombre se predica por la prioridad de Dios, porque esta perfección emana desde Dios hacia las criaturas. Pero la *ratio* del nombre pertenece a Dios por posterioridad. Con respecto a la imposición del nombre, las perfecciones se imponen en primer lugar a las criaturas, porque las conocemos primero[69].

Una distinción crucial en la aplicación teológica de la analogía es la distinción entre la cosa significada por el nombre y lo que el modo del nombre significa (*modus significandi*). El modo de significar de los nombres divinos sigue a nuestro modo de comprender. Entendemos las perfecciones trascendentales según el modo en que se encuentran en las criaturas. Los nombres trascendentales, como "ente" (*ens*), significan concretamente, es decir, por el modo de concreción propio de las criaturas. Sin embargo, cuando el intelecto atribuye "ser" a Dios, "trasciende" (*transcendit*) el modo concreto de significar y atribuye a Dios sólo lo significado[70].

Los tres modelos señalados expresan de diferentes maneras que la relación causal entre Dios y los trascendentales no ha de ser considerada como la razón para denominar "ser" a Dios. "Ser" se predica de Dios sustancial y propiamente. El modelo más importante es el modelo platónico de participación porque éste indica la diferencia ontológica entre ser divino y ser de la criatura. Sólo Dios es ser, uno, verdadero y bueno por su esencia; todas las demás cosas participan de estas perfecciones, porque son causadas por Dios. El modelo aristotélico de lo *maximum* introduce la idea de la gradación de una propiedad trascendental que

---

[69] *CG* I c34: "quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem […]. Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius". Cfr. *STh* I q13 a6.

[70] *De Pot* q7 a2 ad7: "intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt *esse*, significetur per modum concreationis [léase: *concretionis*], tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi".

se reduce a la causalidad de aquello que posee esta propiedad máximamente. El modelo de analogía ilustra cómo los nombres trascendentales se predican de Dios y las criaturas según el orden de anterioridad y posterioridad, porque se asemejan entre sí como una causa a su efecto.

4. Ser en general (*esse commune*) y ser divino

La elaboración que hace Tomás de la relación entre los trascendentales y lo divino plantea inevitablemente la cuestión de la naturaleza de qué es "lo más general" a lo que el modo de pensamiento trascendental está dirigido. Los *maxime communia* son causados por lo que es Ser, Uno, Verdadero y Bueno esencialmente. Pero ¿no pierden su carácter comprehensivo a causa de su relación causal? Si solamente conciernen al ser creado, parecen restringirse al ámbito de lo que es finito. Por esta razón, un crítico moderno ha concluido que la teoría medieval de los trascendentales "no se ha constituido como una filosofía realmente trascendental"[71]. ¿No debe incluir lo que es trascendental a Dios, de algún modo?[72], Él es, después de todo, el primer *ser*.

Este problema fundamental se manifiesta especialmente al exponer el modo en que Tomás concibe la relación entre ser en general (*esse commune*) y ser divino. En estudios modernos esta relación se interpreta de dos modos diferentes. Se ha afirmado: (*i*) que Dios es idéntico con el *esse commune*; y (*ii*) que el ser divino se incluye en el ser común. Nuestro análisis de estas dos posturas puede clarificar la característica distintiva del modo trascendental de pensamiento en Tomás.

Klaus Kremer defiende la tesis de que Tomás mantiene dos concepciones de comunidad que son incompatibles. La primera es la concepción platónica, según la cual cuanto más general sea algo, más real es. El propósito del estudio de Kremer es mostrar que bajo la influencia de la filosofía neoplatónica, Tomás ha identificado el ser divino con el *esse commune*. Sin embargo esta identificación coincide con la concepción aristotélica, según la cual lo que es común no tiene realidad, sino que es algo meramente lógico, un ente de razón (*ens rationis*). Kremer cita la *Summa contra gentiles*, I, c26, donde Tomás afirma que Dios no es el *esse commune*. Uno de sus argumentos es que lo que es común a muchas cosas no existe como tal aparte, salvo en el orden del solo pensamiento. Así

[71] K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, I, pp. 9-11.

[72] Cfr. H. Renard, "What is St. Thomas' Approach to Metaphysics?", *The New Scholasticism*, 1956 (30), pp. 81-83. Distingue *ens transcendentale*, que abarca a Dios y criatura, de *ens commune*.

"animal" no es algo que exista aparte de Sócrates y Platón y otros animales, excepto en el intelecto que abstrae la forma "animal" de todas las características individualizadoras y especificadoras. Mucho menos ha de considerarse *esse commune* como algo que exista aparte de todas las cosas existentes, excepto en el intelecto. Si Dios fuera a identificarse con el *esse commune*, resultaría como consecuencia que Dios existe solamente en el intelecto[73]. Según Kremer, el pensamiento de Tomás se encierra en dos campos filosóficos: "visto desde la perspectiva del aristotelismo, el término *esse commune* es completamente inútil para significar la realidad de Dios; desde el punto de vista del platonismo-neoplatonismo, sería realmente consistente que Dios signifique el *esse commune*"[74].

La tesis de Kremer es tan inverosímil como injustificada. Primero, como hemos observado, Tomás critica la concepción platónica de la comunidad en cuanto que considera los *communia* como *subsistentia*. Esto no significa, sin embargo, que los trascendentales sean algo puramente lógico que no tenga realidad extramental. El punto de vista de Tomás es que los trascendentales no existen como tales en la realidad, es decir, fuera de los entes concretos. El ente en general es el sujeto de la metafísica. Si no fuera nada más que un ente de razón, esta ciencia coincidiría con el estudio de la lógica.

Otro apoyo es que Tomás procura justificar la concepción platónica de aquello que es lo más general interpretándolo en un sentido causal. Tiene, así, dos concepciones de comunidad: la de predicación y la de causalidad. Pero estas concepciones no son mutuamente excluyentes. Por el contrario, precisamente sirven para conectar entre sí las dos aproximaciones a la realidad: la aristotélica y la platónica. Dios es común por causalidad: "la esencia divina no es algo general en el ser (*in essendo*), ya que es distinta a todas las demás cosas, sino sólo en el causar"[75]. El propio Kremer debe reconocer que no hay un solo texto en el que Tomás identifique a Dios con el ser en general. Por el contrario, Tomás mantiene explícitamente la postura contraria: "el ser divino que es idéntico a la

---

[73] *CG* I c26: "adhuc. Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione. […] Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit esse commune, Deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum autem est supra Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium".

[74] K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie*, especialmente pp. 356-372. Cfr. C. Fabro, "Platonism, Neo-Platonism and Thomism: Convergencies and Divergences", *The New Scholasticism,* 1970 (44), pp. 69-100.

[75] *Quodl* VII q1 a1 ad1: "essentia divina non est quid generale in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta, sed solum in causando".

esencia divina no es el *esse commune*"[76]. La expresión favorita de Tomás para el ser divino es "el mismo ser subsistente" (*ipsum esse subsistens*).

Una negación explícita de la identificación de Dios con el *esse commune* se encuentra en el comentario de Tomás al *De divinis nominibus*, cuando comenta un pasaje en el que Dionisio declara que "ser (*esse*) mismo es desde un preexistente". Según la lectura de Tomás, Dionisio muestra aquí que Dios es la causa del *esse commune*. Se dice del ser que es "común", porque nada puede llamarse existente a menos que tenga *esse*. *Esse commune* se relaciona con Dios de forma diferente a como lo hacen los otros existentes. Tomás desglosa tres diferencias. La primera, los otros existentes dependen del *esse commune*, pero Dios no; más bien el *esse commune* mismo depende de Dios. La segunda diferencia es que todos los demás existentes están contenidos bajo el *esse commune* mismo, pero Dios no; más bien es el *esse commune* el que cae bajo el poder de Dios, pues su poder es más extenso que el *esse* creado. Como una tercera diferencia, Tomás observa que todos los demás existentes participan del *esse*, pero Dios no. El *esse* creado es más bien un tipo de participación en Dios y una semejanza con Él[77].

Como es claro de este texto, Tomás identifica el *esse commune* con el ser creado. Este *esse* no se refiere a una realidad subsistente aparte de los existentes concretos. No es *subsistens*, sino inherente (*inhaerens*), lo que se significa con el principio formal por el que todo ente es[78]. Como vimos en el capítulo IV (IV.4), interpreta de un modo similar la famosa proposición cuarta del *Liber de causis*, "la primera de las cosas creadas es el ser (*esse*)". "Ser" no significa el objeto creado, sino el aspecto (*ratio*) propio del objeto de creación. Pues una cosa es llamada creada porque es un ente (*ens*), no porque sea este ente (*hoc ens*)[79].

Joseph de Vries propone otra visión de la relación entre ser divino y ser en general. Defiende la tesis de que, en Tomás, el *esse commune* "lógicamente incluye no sólo el ser creado, sino también el ser divino"[80]. Para apoyar esta tesis se remite a varios textos en los que la universalidad del ser se expresa sin restricción alguna: "ser (*esse)* es común a todas las cosas" (*Summa contra Gentiles*, II, c15); "encontramos que el ser es común a todas las cosas, siendo, no obstante, diferentes" (*Summa theologiae*, I, q65 a1). Sin embargo, este argumento no es convincente: el contexto para ambos textos es la teoría de la crea-

---

76 *De Pot* q7 a2 ad4.

77 *In de Div Nom* c5, lect2, n658-n660.

78 Para la oposición entre *subsistens* y *inhaerens*, véase: *In de Hebd* lect2; *De Pot* q7 a2 ad7.

79 *STh* I q45 a4 ad1.

80 J. De Vries, "Das 'esse commune' bei Thomas von Aquin", *Scholastik,* 1964 (39), pp. 163-177; p. 168.

ción. Tomás quiere mostrar que hay una correspondencia entre el orden de los efectos y el de sus causas; aquello que es común en los efectos debe reducirse a una causa común. Ahora bien, el ser es común a todo lo que es. Sobre todas las causas, entonces, debe existir una causa cuya acción propia sea dar ser. Ser en general es el efecto propio de Dios. Él es "la causa del *esse universale* en todas las cosas"[81]. Ambos textos sugieren, contra De Vries, que Dios no está incluido en la extensión del ser en general, pues la causa no pertenece al ámbito de su efecto.

Otro argumento que aduce De Vries está tomado de los mismos textos en los que Tomás expone la diferencia entre *esse commune* y ser divino. Tomás de Aquino elabora la diferencia por medio de la noción de "adición": el ser en general es de tal modo que nada se le añade, pero su concepto no excluye posibles adiciones. Traza una comparación con el animal tomado en general: "animal", considerado como tal, no incluye la diferencia "racional", pero tampoco impide la posibilidad de que esta diferencia sea añadida. Tomás es consciente –como lo muestra en *De veritate*, q1 a1–, de que nada puede ser añadido al "ser" al modo en que una diferencia se añade al género. Su interés es ilustrar "la neutralidad" de la adición que se encuentra en el *esse commune*. Por contraste, el ser divino es tal que no sólo no se le añade nada, sino que tampoco se le puede hacer ninguna adición. Basándose en el doble sentido de "adición", Tomás concluye que el ser divino no es el *esse commune*[82].

De Vries afirma que esta conclusión no es incompatible con su tesis de que el *esse commune* también abarca al ser divino. *Esse commune* significa ser como tal, sin adición alguna. Cuando se entiende como ser *creado*, no se concibe ya sin ninguna adición. *Esse commune* no es, pues, idéntico a ser creado, sino que es el ser en su extensión ilimitada, que también incluye al ser divino. Comparado con el *esse commune*, el ser divino también es "ser con adición", a

---

[81] *CG* II c15: "adhuc. Secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum: eo quod effectus causis suis proportionati sunt. Unde oportet quod, sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, ita id quod commune est in effectibus propriis, reducatur in aliquam causam communem. […] Omnibus autem commune est *esse*. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa cuius sit dare esse. Prima autem causa Deus est". Cfr. *STh* I q105 a5: "ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus".

[82] *De Ent et Es* c5: "nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus est huius conditionis est ut nulla sibi additio fieri possit, unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse […]. Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo precisionem additionis; quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur"; *In I Sent* d8 q4 a1 ad1; *CG* I c26; *De Pot* q7 a2 ad6; *STh* I q3 a4 ad1. Cfr. J. F. Wippel, "Aquinas and Participation", p. 138, n. 49.

saber, con la adición de que excluye cualquier adición. Que el ser divino sea ser subsistente al que nada puede añadírsele no es incompatible con el hecho de que la noción de ser subsistente mismo no pueda formarse con alguna adición a la noción de *esse commune*[83].

El planteamiento de De Vries es predominantemente lógico; el ser común parece concebirse como el género más universal. Tal planteamiento, no obstante, ignora la dimensión metafísica que tiene el estudio de Tomás. La negativa de Tomás a identificar Dios y *esse commune* se dirige contra una concepción panteísta del mundo. Su intención es mostrar la trascendencia del ser divino, oponiendo el ser subsistente de Dios al ser en general. *Esse commune* no es un concepto lógico, sino un principio metafísico. Tomás lo llama "el ser formal de todas las cosas", o "aquello por lo que todo formalmente existe"[84]. Este principio es considerado sin ninguna adición, pero es susceptible de adición. Puede ser contraído por una forma a un modo especial de ser. No obstante, puede hacerse cualquier adición al ser en general, pero nunca se llegará a un modo especial de ser formal, que es el ser divino.

Es interesante comprobar que el propio Tomás enumera en *Summa contra gentiles*, I, c26, cuatro factores o razones que llevaron a algunos a identificar el ser divino con el ser común y, en consecuencia, a mantener una posición panteísta. La primera, es la malinterpretación de ciertos textos de autoridad. La segunda razón es el error en la distinción de los dos modos de adición: como el ser divino no recibe adición, se pensaba que era el ser común de todas las cosas. La tercera concierne a la simplicidad divina: como Dios está "en la cima de la simplicidad", algunos mantuvieron que lo último en la resolución de las cosas que se encuentran en nuestro mundo es Dios, como ser absolutamente simple. La cuarta razón es un error con respecto a la inmanencia de Dios en las cosas; cuando decimos que Dios está en todas las cosas, esto no significa que Dios sea en las cosas como una parte de ellas, sino como la causa de las cosas que nunca está ausente en sus efectos[85]. Las razones primera y tercera merecen aquí una mayor atención.

---

83 J. De Vries, "Das 'esse commune' bei Thomas von Aquin", pp. 174-175.

84 *CG* I c26: "esse formale omnium"; *De Ent et Es* c5: "illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est".

85 *CG* I c26: "huic autem errori quatuor sunt quae videntur praestitisse fomentum. Primum est quarundam auctoritatum intellectus perversus. […] Secundum quod eos in hunc errorem promovit, est rationis defectus. Quia enim id quod commune est per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquod proprium, sed esse commune omnium. […] Tertium quod eos in hunc errorem induxit, est divinae simplicitatis consideratio. […] Quartum etiam quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi quo dicimus Deum *in omnibus rebus esse*".

Una posible fuente para la errónea identificación de Dios y ser común sería un texto de Dionisio. En el capítulo 4 de su *De caelesti hierarchia*, observa: "El ser de todas las cosas es la divinidad superesencial"[86]. Basándose en esta observación –apunta Tomás–, algunos quisieron inferir que Dios es el ser formal de todas las cosas, aunque esta interpretación no se ajusta a las palabras de Dionisio. Pues si la divinidad es el ser formal de las cosas, no estará sobre (*super*) todas las cosas, sino entre (*inter*) todas las cosas o incluso como algo de todas las cosas[87]. Aquí de nuevo se hace manifiesto que la principal preocupación de Tomás al exponer la relación entre ser divino y ser común es la trascendencia de Dios. La divinidad es el ser de todas las cosas como su causa eficiente y ejemplar, no, empero, en virtud de su esencia[88].

La posible lectura panteísta de los textos de Dionisio hace comprender por qué Tomás, en el prólogo de su comentario al *De divinis nominibus*, atiende al modo de hablar platónico utilizado por Dionisio, y explica la legitimidad de su planteamiento con respecto al primer principio de las cosas. Desde esta perspectiva, la opinión de los platónicos está "de acuerdo con la fe cristiana" (IX.2). Más adelante, en su comentario, Tomás advierte que el enunciado de Dionisio, "Dios es el *esse* para los existentes" (*ipse est esse existentibus*), no debería entenderse con el sentido de que Dios sea el ser formal de aquello que existe. Debería más bien entenderse en un sentido causal, según el modo de hablar platónico[89], Dios es la causa del *esse commune*.

Otro factor que contribuye a la identificación de Dios y ser común es un error metafísico. Aquellos que aceptan la identidad fallan al distinguir entre los dos modos de resolución que son distintivos de la metafísica: la resolución *secundum rationem* y la *secundum rem* (cfr. III.4). La primera es la reducción a una forma más general, y termina en el ser; la segunda es la reducción a la causa más universal, y termina en Dios. Hay una relación entre los términos y las dos resoluciones –Dios es la causa del ser– pero no una identidad.

El motivo que tiene De Vries para apoyar la tesis de que el *esse commune* abarca también a Dios, es su deseo de salvaguardar la posibilidad del conocimiento humano de lo divino. Si el ser común fuese idéntico al ser creado, entonces el ámbito del conocimiento humano estaría restringido al ser finito. Si

---

86 Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 4,1 (ed. Migne, PG, 3, 177D).

87 *CG* I c26: "ex quo intelligere voluerunt ipsum esse formale omnium rerum Deum esse, non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse. Nam si divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed inter omnia, immo aliquid omnium".

88 *STh* I q3 a8 ad1: "deitas dicitur *esse* omnium effective et exemplariter: non autem per essentiam".

89 *In de Div Nom* c5 lect1 n630.

esto fuera cierto, ¿cómo podría comenzar siquiera la metafísica?[90]. No obstante, la tesis de De Vries es contraria a la concepción de la metafísica que tiene Tomás. El sujeto de esta ciencia es el ente en general (*ens commune*). *Esse commune* significa el principio formal que se requiere para que cualquier entidad concreta sea en acto. Dios no se incluye en esta noción. Él es la causa extrínseca del sujeto propio de la metafísica, la causa universal del ente como tal.

La concepción de Tomás concuerda completamente con su interpretación de la comunidad de Dios como una comunidad por causalidad. Dios trasciende el ente en general. Su posición diverge de la de la mayoría de sus contemporáneos. Siger de Brabante, por ejemplo, no admitía que el ente en cuanto ente tuviera causas o principios, pues lo que implica esta postura es que todo ente tiene una causa o principio. Las causas generales que la metafísica investiga son las causas de todo ente *causado*. Con respecto a la totalidad de los entes (*tota universitas entium*) no tiene sentido preguntar "¿por qué hay algo en vez de nada? No hay causa que sea identificada para la totalidad de los seres. Buscar una es preguntar por qué Dios es, mejor que no es. La cuestión básica de la metafísica sólo cobra sentido con respecto a las cosas causadas[91]. La consecuencia de la visión de Siger de Brabante parece ser que Dios es una parte del sujeto de la metafísica.

El argumento de Siger contiene una crítica a la postura que defiende Tomás similar a la que han dirigido algunos investigadores modernos, como De Vries. Si la metafísica es una *scientia communis*, su sujeto –se afirma–, debe abarcar también a Dios. La concepción de comunidad que defiende Tomás, es sin embargo, más compleja. El rasgo distintivo de su modo trascendental de pensamiento es que se mueve en dos direcciones, hacia la trascendentalidad del ser y hacia aquello que es común por causalidad.

El primer movimiento es una resolución por la cual las cosas se reducen a lo que es más común en ellas. En esta reducción las determinaciones específicas de las cosas se dejan fuera de consideración. Son consideradas no como éste o aquel ente, sino como entes. El ente como tal no significa dependencia, ni implica restricción alguna. Es indeterminado con respecto a todo modo de ser. El ente es común a todos los géneros y es, por tanto, llamado "trascendental". La primera resolución se mueve en un plano horizontal; es un análisis intrínseco de aquello que es. El principio formal por el que una cosa es ente (*ens*) es su acto de ser (*esse*).

---

[90] J. De Vries, "Das 'esse commune' bei Thomas von Aquin", p. 176.

[91] Siger de Brabante, *In IV Metaph.*, en *Quaestiones in Metaphysicam* (ed. Dunphy, pp. 169-170). Siger estuvo influido por Avicena. Cfr. Avicena, *Liber De philosophia prima* I, c. 2 (ed. Van Riet, pp. 14-15).

Esta resolución interna es la condición para otra resolución, la ascensión a la causa más universal. Dada esta primera resolución, es claro que la causa más universal sólo puede ser la causa del ente, pues su causalidad es trascendental. El origen del ente en general se entiende como creación y se explica en términos de participación. El Ser es el efecto propio de Dios. Él mismo trasciende al ser en general; Dios no pertenece al dominio de los *maxime communia*.

El modo trascendental de pensamiento de Tomás busca tanto el principio interno como la causa extrínseca por la que una cosa es un ente. Esta interpretación es corroborada por sus reflexiones sobre la verdad y la bondad, de las que nos ocuparemos en los siguientes dos epígrafes.

5. ¿Hay sólo una verdad por la que todas las cosas son verdaderas?

Dios no es llamado "verdadero" y "bueno" por denominación extrínseca; Él es la verdad y el bien por su esencia. El problema ahora se desplaza a la verdad y el bien de las criaturas. En sus tres estudios principales sobre la verdad –el comentario a las *Sentencias* (I, d19 q5 a2), *De veritate* (q1 a4) y la *Summa theologiae* (I, q16 a6)– Tomás plantea la cuestión: "Si hay una sola verdad por la que todas las cosas son verdaderas". Si Dios es Verdad, ¿son las cosas llamadas "verdaderas" en virtud de su relación con esta Verdad, es decir, por denominación extrínseca? Como la respuesta de Tomás está particularmente en desacuerdo con la obra *De veritate,* de Anselmo de Canterbury, escrita hacia 1080-85[92], será mejor comenzar con una breve consideración del trasfondo histórico de esta cuestión.

El *De veritate* de Anselmo es un diálogo entre un estudiante y un maestro. El estudiante abre el diálogo con una observación que va directamente al corazón del problema de la verdad según Anselmo:

> "Como creemos que Dios es verdad, y como vemos que la verdad está en muchas otras cosas, quisiera saber si debemos confesar que donde quiera que la verdad sea dicha, Dios es esa verdad"[93].

El punto de partida es la afirmación de que: "Dios es la verdad". ¿Qué conlleva esta identidad y cómo se relaciona esta verdad con la verdad atribuida a

---

[92] Anselmo de Canterbury, *De veritate,* en *Opera omnia* vol. I (ed. F. S. Schmitt, Edinburgh, 1946, pp. 169-199).

[93] Anselmo de Canterbury, *De veritate*, en *Opera omnia* vol. I, c1 (ed. Schmitt, p. 176): "quoniam deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse, vellem scire an ubicumque veritas dicitur, deum eam esse fateri debeamus".

otras cosas? Para poder contestar a esta pregunta, se debe definir primero la naturaleza de la verdad. ¿Qué es la verdad? El estudiante dice al maestro: "Espero aprender de ti una definición de la verdad". La respuesta del maestro muestra la diferencia entre las culturas filosóficas de los siglos XI y XIII. Las disputas escolásticas sobre la cuestión "¿qué es la verdad?", comienzan con la enumeración de una serie de definiciones tomadas de una larga tradición. Anselmo responde: "No recuerdo haber encontrado una definición de verdad, pero si lo deseas, vamos a investigar qué es la verdad en los diversos ámbitos, en los que decimos que la verdad está".

Esta investigación constituye la primera parte del diálogo. Anselmo investiga la verdad de la enunciación (c2), del pensamiento (c3), de la voluntad (c4), de la acción (c5), de los sentidos (c6), de la esencia de las cosas (c7), y llega al final a la siguiente definición de verdad (c11): "rectitud (*rectitudo*) perceptible sólo por la mente".

En el último capítulo (c13) se examina otra vez la cuestión formulada al principio del diálogo: "¿hay sólo una verdad en todas las cosas en las que decimos que la verdad está, o hay muchas verdades como hay muchas cosas en las que se dice que está la verdad?". La conclusión de Anselmo es que "hay sólo una verdad en todas las cosas". Él identifica la verdad con la medida absoluta para todo. Esta norma es única, pues no hay medida que dependa de la pluralidad de aquello que se mide. "La verdad suprema subsistente en sí misma (*summa veritas per se subsistens*) no es de ninguna cosa". La verdad se dice "impropiamente" de ésta o aquella cosa, "pues la verdad no tiene su ser en las cosas, o desde las cosas, o en virtud de las cosas en las que se dice que está"[94]. Anselmo afirma la unidad y la trascendencia de la verdad a costa de su multiplicidad e inmanencia.

El comienzo de la respuesta que, en *De veritate*, q1 a4, da Tomás a la cuestión "si sólo hay una verdad por la que las cosas son verdaderas", no deja duda de que su visión difiere de la de Anselmo. "La verdad tomada en sentido propio (*proprie*) se encuentra en el intelecto humano o en el intelecto divino". La verdad está primeramente (*primo*) y en sentido propio en el intelecto divino; está en el intelecto humano en sentido propio, aunque de un modo secundario (*secundario*). La verdad no es meramente algo divino; una verdad humana es también verdad en sentido propio. Uno de los rasgos distintivos del estudio que realiza Tomás sobre la verdad es el lugar especial que asigna a los seres humanos.

---

[94] Anselmo de Canterbury, *De veritate*, en *Opera omnia* vol. I, c13 (ed. Schmitt, p. 199): "improprie 'huius vel illius rei' esse dicitur, quoniam illa non in ipsis rebus aut ex ipsis aut per ipsas in quibus esse dicitur habet suum esse".

Respecto a la verdad que está en las cosas, declara que se encuentra en ellas "impropiamente" (*improprie*). Tomás emplea aquí el mismo término que Anselmo, pero con un significado diferente. Que la verdad está en las cosas impropiamente es para Tomás la consecuencia de la idea básica de su propia concepción de verdad: el lugar propio de la verdad es el intelecto. La verdad está en las cosas por una relación con el intelecto[95]. Mas Tomás no pretende afirmar –tal como se hace manifiesto más tarde en su exposición–, que las cosas sólo sean verdaderas en virtud de una denominación extrínseca.

Su objeción general a la postura que defiende Anselmo, es que ésta no se encuentra suficientemente diferenciada. Anselmo habla sólo de la verdad del intelecto divino como la medida extrínseca de todas las cosas. Esta verdad es una[96]. Sin embargo, cuando la verdad se toma en sentido propio como verdad del intelecto humano, hay muchas verdades sobre muchas cosas, así como muchas verdades en diferentes intelectos sobre una y la misma cosa. Cuando verdad se toma ampliamente como verdad de las cosas, hay tantas verdades como entidades verdaderas, pero sólo hay una verdad para cada una[97].

Tomás concluye su respuesta con dos observaciones. Las cosas son llamadas verdaderas por la verdad en el intelecto divino o humano, y no por una forma inherente. Pero cuando se dice de las cosas que son verdaderas a causa de la verdad que está presente en las cosas mismas, son llamadas así desde una forma que es intrínseca a ellas[98]. Esta forma inherente es la base de la convertibilidad entre ente y verdadero. Todo ente es verdadero, porque a través de su forma es conforme al intelecto divino y conformable al intelecto humano, es decir, capaz de hacerse conocido.

La trascendencia de la verdad no es una negación de la trascendentalidad de lo verdadero. Tomás, consecuentemente, afirma, al mismo tiempo, que "todas las cosas son verdaderas por la primera verdad como por la primera causa ejemplar "y "todas las cosas son verdaderas por una verdad creada como por una

---

[95] *De Ver* q1 a4: "est ergo veritas in intellectu divino quidem primo et proprie, in intellectu vero humano proprie quidem sed secundario, in rebus autem improprie et secundario, quia nonnisi per respectum ad alteram duarum veritatum".

[96] *De Ver* q1 a4: "si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam sunt omnia principaliter vera, sic omnia sunt vera una veritate, scilicet veritate intellectus divini; et sic Anselmus de veritate loquitur in libro De veritate". Cfr. *De Ver* q1 a6 ad1.

[97] *De Ver* q1 a4: "si autem accipiatur veritas improprie dicta secundam quam omnia dicuntur vera, sic sunt plurium verorum plures veritates, sed unius veri tantum una veritas".

[98] *De Ver* q1 a4: "sed a veritate quae est in ipsa re, quae nihil aliud est quam entitas intellectui adaequata vel intellectum sibi adaequans, denominatur sicut a forma inhaerente".

forma inherente”[99]. En *In I Sententiarum*, d19 q5 a2 (“Si son verdaderas todas las cosas por la verdad increada”) traza una comparación entre el ser y la verdad de las cosas. Hay un *esse* divino por el cual todas las cosas existen en cuanto que dependen de Él como su causa eficiente y ejemplar. Sin embargo, el ser por el que cada cosa existe formalmente es diverso. Asimismo hay una verdad, a saber, la divina, por la que todas las cosas son verdaderas en la medida en que dependen de ella como de su causa. No obstante, hay muchas verdades en las cosas creadas por las que de cada una se dice que es verdadera formalmente (*formaliter*)[100]. Cada cosa es y es verdadera, no por denominación extrínseca, sino en virtud de una forma intrínseca.

El tercer tratamiento de la cuestión sobre la unidad de la verdad, en la *Summa theologiae*, I, q16 a6, se basa en la noción de analogía. Cuando algo se dice análogamente de muchas cosas, se encuentra según su propio significado (*propria ratio*) sólo en una de ellas; las otras se denominan a partir de ella[101]. Tomás formula aquí una regla general sobre nombres análogos que ha dado lugar a ciertas malinterpretaciones de su teoría de la analogía. La regla no significa que la forma desde la que se hace la denominación exista sólo en uno de los análogos y que todo nombre análogo implique una denominación extrínseca desde aquélla que es la primera. Afirma, más bien, que el significado propio del nombre se encuentra en uno de ellos. La *propria ratio* no monopoliza la forma denominadora, sino que señala el “significado focal” de la forma que controla otros modos secundarios de significar esa forma[102].

Nótese que Tomás no aplica esa regla general sobre los nombres análogos ni a la verdad en Dios, ni a la verdad en las criaturas, sino a los dos modos de verdad que él distingue: la verdad del intelecto y la de las cosas. La verdad está en el intelecto primariamente y en las cosas sólo secundariamente en cuanto que están ordenadas al intelecto divino. Por tanto, si estamos hablando de la verdad en cuanto que existe en el intelecto y según su propia *ratio*, hay muchas verdades en muchos intelectos, y, en efecto, también en el mismo intelecto en cuanto que conoce cosas diferentes. Pero si estamos hablando de la verdad en cuanto

---

99 *De Ver* q21 a4 ad5: “similiter enim distinguendum est de veritate, scilicet quod omnia sunt vera veritate prima sicut exemplari primo, cum tamen sint vera veritate creata sicut forma inhaerente”.

100 *In I Sent* d19 q5 a2: “unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari, nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter”.

101 *STh* I q16 a6: “Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur”.

102 Ver R. McInerny, *The Logic of Analogy*, pp. 18-23; *Boethius and Aquinas*, pp. 234-239.

que existe en las cosas, entonces todas las cosas son verdaderas por la primera verdad, a la que cada una se conforma según su propia entidad (*entitatem*). Así, aunque haya muchas formas o esencias de las cosas, es una la verdad del intelecto divino desde el que todas las cosas se denominan verdaderas[103].

El significado propio de la verdad se encuentra en el intelecto, sea divino o humano. Con respecto a la verdad en las cosas, el estudio de Tomás recalca que cada cosa se conforma al intelecto divino, por el cual es verdadera según su propio ser. Su entidad es la medida *intrínseca* de su verdad[104].

6. ¿Son buenas todas las cosas por la bondad divina?

El tema tratado en la q21 del *De veritate* es "lo bueno" (*De bono*). El artículo 1 investiga lo que el bien añade al ente: éste es uno de los textos básicos de Tomás sobre los trascendentales; el artículo 2 trata de la convertibilidad de ente y bien; el artículo 3 de la relación entre el bien y la verdad. En el artículo 4 la cuestión que se plantea es "si son buenas todas las cosas por la primera bondad". En los argumentos a favor y en contra Tomás se remite varias veces al *De hebdomadibus* de Boecio. En orden a aprehender mejor el problema planteado y la respuesta que le da Tomás, permítasenos considerar este influyente tratado sobre el bien.

a) El comentario de Tomás al "De hebdomadibus"

En general, el *De hebdomadibus* ha tenido un lugar central en las exposiciones sobre el bien, tanto de Felipe el Canciller como de Alberto Magno. Tomás escribió un comentario a la obra de Boecio, aunque era bastante inusual hacerlo así en el siglo XIII. Su comentario data de su regencia parisina (1256-59), el

---

103 *STh* I q16 a6: "si ergo loquamur de veritate prout existit in intellectu, secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates; etiam in uno et eodem intellectu, secundum plura cognita. […] Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic, licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae".

104 Para la distinción entre *mensura extrinseca et communis* y *mensura intrinseca,* véase: *De Ver* q1 a4 ad1; q1 a5; q1 a6: "aliquid denominatur verum veritate prima quasi mensura extrinseca, sed veritate inhaerente quasi mensura intrinseca".

mismo periodo al que pertenece el *De veritate*[105]. Parece razonable suponer, entonces, una conexión entre estos escritos, y conjeturar que, al tratar del trascendental “bien”, Tomás sintiera la necesidad de comentar el tratado de Boecio.

Según la lectura de Tomás, el *De hebdomadibus* concierne a “la procesión de las criaturas buenas desde el Dios bueno”[106]. Esta caracterización de su contenido es correcta, aunque, de hecho, el escrito de Boecio sea una respuesta a la cuestión de “cómo pueden ser buenas las sustancias en virtud del hecho de que son aunque no sean bienes sustanciales”. En la primera *lectio* de su comentario, Tomás llama a ésta una cuestión “difícil” e indica la naturaleza de la dificultad. Si las sustancias creadas son buenas en cuanto que existen, entonces son bienes sustanciales. Pero ser un bien sustancial sólo es propio de Dios[107]. Tomás, pues, considera que el tema central del *De hebdomadibus* es la polaridad entre la trascendentalidad del bien y la trascendencia del Bien. Si bueno es una propiedad común a causa de una relación intrínseca entre ser y bondad, parece desaparecer la distinción entre la bondad creada y la bondad divina. Como estamos interesados en el tratado de Boecio en tanto en cuanto ilumina el trasfondo que sustenta las reflexiones de Tomás sobre la relación entre bondad divina y bondad creada, seguimos el estudio de Boecio basándonos en el comentario de Tomás, que –como sucede–, sigue de cerca el texto y presenta una cuidadosa exposición[108].

En primer lugar, Tomás explica que la cuestión planteada por Boecio sobre *cómo* pueden todas las cosas ser buenas, presupone la afirmación de *que* todas las cosas son buenas (cfr. VII.6). La cuestión misma es presentada por Boecio bajo una forma que Tomás llama *dubium*, es decir, una cuestión en la que dos

[105] Para la datación de estos trabajos, ver J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d’Aquino*, p. 362; p. 382.

[106] Tomás presenta esta característica en su comentario al *De Trinitate* de Boecio, prol.

[107] *In de Hebd* lect1: “dicitur enim, quod *substanciae* creatae, inquantum sunt, bone sunt, *cum* tamen dicatur, quod substanciae creatae *non* sunt *substancialia bona*. Set hoc dicitur solius Dei proprium esse: quod enim convenit alicui in quantum est videtur ei substancialiter convenire. Et ideo si substanciae creatae in quantum sunt bonae sunt, consequenter videtur quod sint substancialia bona”.

[108] El texto de Boecio puede encontrarse en *Boethius. The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy*, H. F. Stewart, E. K. Rand y S. J. Tester (ed. y trad.), Cambridge, Mass., 1918, repr. 1973, pp. 38-51. Para un análisis del tratado de Boecio, ver S. MacDonald, “Boethius’s Claim that All Substances are Good”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1988 (70), pp. 245-279; para el comentario de Tomás, ver R. McInerny, *Boethius and Aquinas*, pp. 199-231.

posibles respuestas se oponen entre sí. El dilema formulado en el *De hebdomadibus* es: "¿son buenas las cosas por sustancia o por participación?"[109].

Esta formulación sugiere que "ser algo por sustancia" y "ser algo por participación" son mutuamente excluyentes. Pero ¿es realmente ésta una disyunción tal que las dos posibilidades en cuestión constituyan necesariamente un par contradictorio? Tomás examina con detalle esta suposición. El resultado de su análisis es que las disyunciones identificadas en la cuestión son opuestas entre sí sólo cuando "participación" hace referencia a una propiedad accidental de la sustancia. Lo que se predica de algo "sustancialmente" le pertenece *per se*, porque el predicado está implicado en la esencia del sujeto (por ejemplo, "racional", dicho del hombre). Lo que se predica de algo "por participación" es una propiedad accidental que cae fuera del ser sustancial del sujeto (por ejemplo, "blanco" dicho del hombre). Como vimos en IX.3, el propio Tomás aplica la noción de participación a los trascendentales en cuanto tales; pero Boecio toma "participación" claramente en un sentido accidental[110]. En consecuencia, la cuestión de cómo las cosas son buenas lleva a la cuestión de si las cosas son buenas sustancial o accidentalmente.

La estrategia adoptada por Boecio es argumentar contra ambas partes del dilema y mostrar que ninguna es defendible. (*i*) ¿Son buenas las cosas por participación? Si lo son, entonces no son buenas *per se*. Pero si las cosas no son buenas *per se*, no tienden hacia el bien, pues todo tiende hacia su semejante. No obstante, esta consecuencia, contradice la premisa de la afirmación de que todas las cosas son buenas, a saber, que todas las cosas buscan o tienden hacia el bien. Por consiguiente, no sucede que los seres sean buenos por participación. (*ii*) ¿Son buenas, entonces, por sustancia? Si lo son, entonces las cosas son buenas en virtud de su ser. Esto significa que ser y ser bueno son idénticos en ellas. Entonces, sin embargo, son como el primer bien. Pero el primer bien es Dios. Luego todas las cosas son Dios. Pero esta afirmación es absurda, y la premisa sobre la que se basa el argumento, o sea, que las cosas son buenas por sustancia, en consecuencia, es falsa. La conclusión que se deriva de (*i*) –las cosas no son buenas por participación– y de (*ii*) –las cosas no son buenas por sustancia–, basándonos en la suposición de que ser bueno por participación o por sustancia agota todas las posibilidades, es que las cosas no son buenas de ningún modo. Sin embargo, esto entra en conflicto con la afirmación de que todas las cosas

---

[109] *In de Hebd* lect3.

[110] *In de Hebd* lect3: "Boetius autem hic loquitur secundum illum participationis modum quo subiectum participat accidens, et ideo ex opposito diuidit id quod substancialiter et participative praedicatur".

son buenas, que es el presupuesto de la pregunta por cómo son buenas las cosas[111].

La estrategia de Boecio está pensada para agudizar el problema del *De hebdomadibus*. La cuestión de *cómo* son buenas todas las cosas parece no tener respuesta en una forma que sea incompatible con la tesis de *que* todas las cosas son buenas. Puesto que dos posibilidades se presentan como respuesta a la pregunta por el "cómo": las categorías de los accidentes y las de la sustancia; la primera es insostenible, porque no hace justicia al carácter trascendental del bien; en tanto que la última es indefendible, porque entra en conflicto con la trascendencia del primer bien. Entonces, ¿hay una vía para salir de este dilema?

En el capítulo VII explicábamos la complicada solución de Boecio. Comienza con un tipo de experimento mental en el que la presencia del primer bien es removida de nuestra mente. El resultado de este experimento es una no-identidad en las cosas entre ser y ser bueno. En un mundo sin Dios, las cosas no podrían ser buenas sólo en cuanto que son (cfr. VII.6).

Boecio pretende dar cuenta de la bondad del ser mismo de las cosas reintroduciendo aquello que fue rechazado en aquel experimento mental: la presencia del primer bien. Las cosas no serían si no fueran queridas por Dios, cuyo ser es esencialmente bueno. Como el ser de las cosas es creado y ha surgido del primer bien, el ser mismo de las cosas creadas es bueno. Las cosas son buenas en cuanto que son, sólo porque son desde el bien[112].

Tomás resume del siguiente modo la solución que ofrece Boecio a la cuestión de cómo son las cosas buenas. El ser del primer Bien es bueno según su misma noción, porque la esencia del primer Bien no es nada más que bondad. El ser del bien creado secundario es, en efecto, bueno, no según la noción de su esencia (pues su esencia no es la bondad misma sino más bien la humanidad o algo semejante), sino en virtud de su relación con el primer Bien como causa: se relaciona con este Bien como con el primer principio y con el fin último. Tomás concluye que las criaturas son llamadas buenas por su referencia a Dios "del modo en que algo es llamado saludable por estar ordenado al fin, la salud, y es llamado medicinal por su relación al arte de la medicina que es la causa eficiente"[113].

---

111 *In de Hebd* lect3.

112 *In de Hebd* lect4: "sequitur quod quia *esse* rerum creatarum effluxit a *voluntate* illius qui est essencialiter bonum, ideo res create *bone esse dicuntur*. […] Cum igitur *ipsum esse omnium rerum fluxit* a primo bono, consequens est quod *ipsum esse* rerum creatarum sit *bonum*, et quod unaquaeque res creata inquantum est sit bona; sed sic solum res creatae *non essent bone in eo quod sunt*, si esse earum non procederet *a summo bono*".

113 *In de Hebd* lect4: "redit ergo eius solutio ad hoc quod esse primi est secundum propriam rationem bonum, quia natura et essentia primi boni nihil aliud est quam bonitas; esse autem secundi

En su comentario, Tomás no se sitúa contra la solución de Boecio, sino que se limita a su exposición. Sin embargo, la conclusión de este resumen sí contiene un elemento crítico. La criatura es denominada "buena" desde su relación con un bien extrínseco. Al tratar la cuestión planteada en *De veritate,* q21 a4: "si son buenas las cosas por la bondad divina", presenta la solución de Boecio en las objeciones como un caso de denominación *extrínseca.* Se dice de toda cosa que es buena en cuanto que surge de la primera bondad, como propone Boecio. "Por lo tanto, la criatura no es denominada buena a partir de una bondad formal que exista en ella, sino de la bondad divina misma"[114].

b) Transcendencia e inmanencia del bien

En *De veritate,* q21 a4, Tomás opone, en primer lugar, la opinión que identifica la bondad de Dios con el principio formal de la bondad que es intrínseca a las cosas. Después presenta al platonismo como una reacción contra tal posición panteísta: "por eso los platónicos dijeron que todas las cosas son formalmente buenas por la primera bondad, no como por una forma conexa, sino como por una forma separada (*forma separata*)". Tomás procede a esbozar su aproximación a la realidad.

Los platónicos sostenían que aquello que podía ser separado en el intelecto era separado también en la realidad. Como "hombre" puede entenderse aparte de los individuos concretos, sitúan a un ser humano "separado" al que llaman "Ser Humano *per se*" o "la Idea de Ser Humano". Mediante la participación en esta Idea, los individuos son llamados "seres humanos". De modo similar, el platonismo puso una Idea de Bien que está separada de todos los bienes particulares, ya que el bien común a todos los bienes puede entenderse separado de éste o aquel bien. Las cosas son llamadas "buenas" mediante su participación en esta Idea. Sin embargo hay una diferencia entre la Idea de Bien y la Idea de Ser Humano. La última no se extiende a todas las cosas, en tanto que la Idea de Bien tiene una extensión universal. La tesis platónica implica que el Bien *per se* es el principio universal de todas las cosas, es decir, Dios. La consecuencia de

boni est quidem bonum, non secundum rationem proprie essentiae, quia essentia eius non est ipsa bonitas, sed vel humanitas vel aliquid aliud huiusmodi, sed esse eius habet quod sit bonum ex habitudine ad primum bonum quod est eius causa, ad quod quidem comparatur sicut ad primum principium et ad ultimum finem per modum quo aliquid dicitur sanum quo aliquid ordinatur ad finem sanitatis et dicitur medicinale secundum quod est a principio effectivo artis medicinae". Cfr. L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, pp. 36ss.

[114] *De Ver* q21 a4 ob2; ver también la ob1.

esta posición es que todas las cosas son denominadas "buenas" por la bondad divina[115].

La evaluación que hace Tomás del modo de pensamiento platónico en *De veritate,* q21 a4, es diferente a la que se encuentra en su comentario a Dionisio. Critica ahí la posición platónica no sólo con respecto a las cosas naturales, sino también con respecto a lo que es lo más común, el bien. Sus críticas se basan en concepciones aristotélicas. Con respecto a las Formas de las cosas naturales, el Filósofo había mostrado que las cosas son lo que son, no por medio de un ejemplar que esté separado de ellas, sino por una forma intrínseca. Con respecto a la Idea de Bien, Tomás repite la crítica que Aristóteles da en la *Ética* (I, 6): "Bien" no se dice en un sentido unívoco de las cosas que son buenas, pues el bien se encuentra en diferentes categorías, y las categorías de sustancia y accidente no son equivalentes. Según la tesis platónica, no hay lugar para una Idea de lo que no se dice unívocamente[116].

El elemento central de la crítica que hace Tomás a la Idea de Bien no es, como en el caso de las cosas naturales, la separabilidad de la Forma, sino la univocidad que Platón atribuyó al bien. Así, sigue aquí la misma estrategia que en su comentario a la *Ética*. Como vimos (VII.1), recalca allí que la crítica que hace Aristóteles a la Idea de Bien no pretende refutar la tesis de Platón según la cual hay un Bien separado del que dependen todas las cosas buenas. La crítica de Aristóteles está dirigida a la comunidad unívoca de esta Forma. El Bien mismo no es aquello por lo que todas las cosas son formalmente buenas, sino que es común por causalidad.

En *De veritate,* q21 a4, Tomás propone un argumento adicional contra el platonismo que se basa en un rasgo esencial de la causalidad: "la falsedad de la posición platónica se manifiesta particularmente a partir del hecho de que todo agente realiza algo similar a él". El principio de que hay una semejanza entre causa y efecto es central en la teoría tomista de la predicación analógica (IX.3). Si la primera bondad es la causa eficiente de todas las cosas buenas, entonces

---

[115] *De Ver* q21 a4: "sed hoc differebat inter ideam boni et ideam hominis, quod idea hominis non se extendebat ad omnia, idea autem boni se extendit ad omnia etiam ad ideas. Nam etiam ipsa idea boni est [quoddam particulare] bonum, et ideo oportebat dicere quod ipsum per se bonum esset universale omnium rerum principium, quod Deus est. Unde sequitur secundum hanc positionem, quod omnia denominentur bona ipsa bonitate prima quae Deus est". Las palabras que están entre corchetes son de la edición Leonina. Sin embargo, la variante dada en el aparato crítico, que dice *aliquod* en lugar de *quoddam particulare*, parece ser más significativa filosóficamente.

[116] *De Ver* q21 a4: "sed haec opinio a Philosopho improbatur multipliciter: tum ex hoc quod quiditates et formae rerum insunt ipsis rebus particularibus et non sunt ab eis separatae […]; tum etiam, suppositis ideis, quid specialiter ista positio non habeat locum in bono, quia bonum non univoce dicitur de bonis, et in talibus non assignabatur una idea secundum Platonem –per quam viam procedit contra eum Philosophus in I Ethicorum".

debe imprimir su semejanza en las cosas realizadas. Esta semejanza es la base para la denominación intrínseca del bien. Tomás concluye que cada cosa es llamada "buena" por su forma intrínseca, que es una semejanza del Bien más alto. Además (*ulterius*), cada cosa es buena por la primera bondad como por la causa ejemplar y eficiente de toda bondad creada. Sólo con respecto a esto, "la opinión de Platón puede sostenerse"[117]. Tomás acepta la posición platónica en cuanto que no implica que las cosas sean buenas solamente por una bondad *extrínseca*. Su punto de vista es que la causalidad de la bondad divina no excluye que las criaturas sean denominadas buenas debido a su propia bondad[118].

En su respuesta a la objeción de que la criatura es denominada buena debido a la bondad divina, en el mismo sentido en como algo es llamado saludable debido a alguna forma extrínseca a la salud, Tomás hace una distinción importante. Hay dos modos en los que una cosa puede ser denominada con respecto a otra. A veces, la relación misma es la razón para la denominación, como es el caso de decir que el ejercicio es "saludable" con respecto a la salud de un animal. Según este modo, algo es denominado debido a una forma extrínseca a la que se refiere. Sin embargo, a veces, una cosa es denominada con respecto a otra, de tal modo que la razón para la denominación no es la relación, sino la causa. Según este modo, la criatura es llamada "buena" con respecto a Dios[119]. Cuando "buena" se dice de la criatura, el término no significa la relación de dependencia de Dios. El término "buena" no significa "es causada por Dios", aunque la bondad de Dios es la causa de la bondad de la criatura.

Aparece en la *Summa theologiae*, I, q6 a4, una exposición paralela de la bondad de las cosas. Tras haber expuesto que sólo Dios es bueno por su esencia (artículo 3), Tomás formula la cuestión: "si son buenas todas las cosas por la bondad divina" (artículo 4). Se destaca en este texto su argumento *sed contra*; no está basado, como de ordinario, en una autoridad, sino en la propia tesis que Tomás había explicado en la cuestión quinta. El elemento esencial en su argumento para la convertibilidad de ente y bien en la q5 a1, es que el bien no le

117 *De Ver* q21 a4: "specialiter tamen quantum ad propositum pertinet, apparet falsitas praedictae positionis ex hoc quod omne agens invenitur sibi simile agere; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis, et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. Et quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest".

118 Cfr. *De Ver* q21 a4 ad3: "ipsa divina bonitas dicatur ese bonum omnis boni in quantum est causa efficiens prima et exemplaris omnis boni, sine hoc quod excludatur bonitas creata, qua creaturae denominantur bonae sicut forma inhaerente".

119 *De Ver* q21 a4 ad2.

viene a una cosa del exterior, sino que forma parte de su propio acto de ser (cfr. epígrafe VII.4). Construye su *sed contra* sobre esta tesis:

> "En contra, todas las cosas son buenas en cuanto que son. Pero no son llamadas 'seres' por el ser divino, sino por su propio ser. Por tanto, todas las cosas son buenas no por la bondad divina, sino por su propia bondad"[120].

En el cuerpo del artículo Tomás observa de nuevo que la tesis platónica no resulta razonable cuando se afirma que hay Formas subsistentes y separadas de las cosas naturales. Con todo, es absolutamente cierto que hay algo primero que es esencialmente ser y esencialmente bien, a lo que llamamos Dios. Por ello toda cosa puede ser llamada "buena" y "ser" en cuanto que participa en el primer ser y es buena mediante alguna asimilación. En este sentido, algo es llamado "bueno" por la bondad divina como por la primera causa ejemplar, eficiente y final. Pero esta conclusión no es la última palabra de Tomás:

> "No obstante, cada cosa es llamada 'buena' debido a una semejanza de la bondad divina inherente en ella, que es la bondad que formalmente la denomina. Y así hay una bondad de todas las cosas, y muchas bondades"[121].

Este texto ofrece un excelente resumen de la postura que defiende Tomás sobre la relación que hay entre verdad, bondad y ser creado, y verdad, bondad y ser divino. El modo de pensamiento trascendental considera el principio común de que las cosas poseen lo suyo como propio. El bien es trascendental: todo ente, en cuanto ente, es bueno. La inmanencia del bien no debe negarse porque interese salvaguardar la trascendencia del Bien. Que las cosas sean buenas por una bondad que es formalmente su propia bondad no excluye la dependencia causal de lo que es el Bien mismo. La bondad intrínseca de una cosa tiene, como semejanza de la bondad divina, su origen en el Bien mismo; es una participación en lo que es esencialmente bueno.

7. Los trascendentales y la Trinidad

El Dios de la fe cristiana es trino y uno. En lo divino mismo hay productividad: las procesiones eternas de las Personas. Padre, Hijo y Espíritu son uno en

---

[120] *STh* I q6 a4, sed contra: "omnia sunt bona inquantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divina, sed bonitate propria".

[121] *STh* I q6 a4: "nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates".

la esencia divina, pero realmente son distintos entre sí por sus relaciones de origen. Hay, pues, una pluralidad en Dios. En su tratamiento de la Trinidad, Tomás plantea la cuestión de en qué sentido los términos numéricos pueden decirse de Dios, y en este contexto declara explícitamente que la multiplicidad forma parte de los *transcendentia* (ver V.6). En el presente epígrafe exploraremos el papel que desempeñan los trascendentales para entender la Trinidad[122].

¿Es el conocimiento de la Trinidad accesible para la filosofía? La respuesta que ofrece Tomás en la *Summa theologiae* es negativa: "es imposible llegar al conocimiento de la Trinidad de las Personas divinas por medio de la razón natural"[123]. Él ya había adoptado esta postura en su comentario al *De Trinitate* (q14), donde Boecio procura abordar el tema de la Trinidad "desde las profundas disciplinas de la filosofía" (*ex intimis philosophiae disciplinis*)[124]. Tomás no sólo afirma que es imposible en principio una prueba racional de la existencia de las tres Personas, sino también que puede demostrar que ésta no puede ser probada.

La primera premisa de este argumento expresa lo que el propio Tomás llama "la fundamentación" de su consideración de Dios: el hombre puede alcanzar conocimiento de Dios por medio de la razón natural sólo a partir de las criaturas, esto es, a partir de sus efectos. Lo que es accesible para la razón humana es, pues, aquello que necesariamente pertenece a Dios en cuanto que es el principio de todos los entes. La segunda premisa es que "la fuerza creativa de Dios es común a la Trinidad entera y, de este modo, pertenece a la unidad de la esencia [divina] y no a la distinción de las Personas". De ambas premisas se sigue que la existencia de las Personas divinas no es accesible a la razón humana[125].

La segunda premisa concierne al acto de crear, porque este acto es distintivo de la causalidad de Dios. Tomás elabora la premisa en uno de los artículos de su

---

[122] Ver el valioso estudio de N. Kretzmann, "Trinity and Transcendentals", en R. Feenstra y C. Plantinga (eds.), *Trinity, Incarnation and Atonement*, Notre Dame, 1989, pp. 79-109.

[123] *STh* I q32 a1: "impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum Personarum pervenire".

[124] Boecio, *De Trinitate*, prol. Para la posición que defiende Tomás, ver también: *In I Sent* d3 q1 a4; *De Ver* q10 a13.

[125] *STh* I q32 a1: "ostensum est enim supra quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium: et hoc fundamento usi sumus supra in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati: unde pertinet ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem Personarum".

tratado sobre la creación (*Summa theologiae*, I, q45 a6: “si es propio de cualquier Persona crear”). Él se refiere al principio de que hay una semejanza entre causa y efecto, ya que “todo agente realiza algo semejante a sí mismo”. Por consiguiente, el principio de la acción puede considerarse desde el efecto de la acción. Crear es causar o producir el ser (*esse*) de las cosas. Luego crear pertenece a Dios en virtud de su ser. El ser de Dios es idéntico a su esencia, que es común a las tres Personas divinas. Por ello, crear no es propio de una Persona sino que es común a toda la Trinidad[126].

Por vía de causalidad, la filosofía puede llegar al conocimiento de los atributos de la esencia de Dios a los que Tomás llama atributos “esenciales” (*essentialia*) o atributos “comunes”, pues se aplican a cada Persona del mismo modo en que se aplican a la esencia divina. Pero la Trinidad de las Personas divinas no puede demostrarse, porque la razón humana no tiene acceso a los atributos propios (*propria*) por los que las Personas se distinguen entre sí, tales como la paternidad, la filiación y la espiración (o procesión), ni a los *nomina propria*, tales como “Verbo” para la segunda Persona y “Amor” para la tercera[127]. El conocimiento del misterio de la Trinidad descansa en la revelación divina y pertenece al dominio de la teología cristiana.

Aunque Tomás excluye la posibilidad de una prueba suficiente de que haya tres Personas, esta negación no conlleva que la filosofía no pueda hacer ninguna contribución para entender la Trinidad. Una vez afirmada la Trinidad, la razón puede emplearse en la clarificación (*manifestationem*) de este dato de fe[128]. Esta clarificación se basa en el conocimiento de los atributos esenciales a los que la filosofía puede llegar con certeza. La manifestación de las Personas divinas por medio de los atributos esenciales es llamada “apropiación”[129]. Tomás da la siguiente explicación de su concepto:

> “Apropiar no es otra cosa que pasar un atributo común a un atributo propio (*commune trahere ad proprium*). Ahora bien, un atributo común a toda la Trinidad no puede pasar a ser un atributo propio de una Persona en virtud de que convenga a una Persona más que a otra –lo que sería incompatible con la

---

[126] *STh* I q45 a6: “creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu. […]. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse: quod est eius essentia, quae est communis tribus Personis. Unde creare non est proprium alicui Personae, sed commune toti Trinitati”.

[127] *STh* I q32 a1 ad1: “philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum Personarum per propria, quae sunt paternitas, filiatio et processio […]. Cognoverunt tamen quaedam essentialia attributa”.

[128] *STh* I q32 a1 ad2.

[129] *STh* I q39 a7: “haec manifiestatio Personarum per essentialia attributa, *appropiatio* nominatur”.

igualdad de las Personas–, sino más bien en virtud del hecho de que el atributo común tiene mayor similitud con lo propio de una Persona que con lo propio de otra”[130].

El criterio para la conveniencia de asignar [apropiar] un atributo esencial a una de las Personas es el grado de similitud entre un atributo común y un atributo propio. Los atributos esenciales refieren a la misma realidad, pero son diferentes conceptualmente. Sus diferencias conceptuales proporcionan la base para la apropiación trinitaria. Tomás ilustra este procedimiento por medio de ejemplos. Los atributos esenciales que pertenecen al intelecto son apropiados al Hijo, quien procede de un modo asociado con el intelecto, a saber, como el Verbo. “Bondad” es apropiada al Espíritu, porque tiene una semejanza con lo que es propio del Espíritu, quien procede como Amor, cuyo objeto es la bondad[131]. La clarificación filosófica de la Trinidad tiene lugar por el proceso de asignar [apropiar] atributos comunes a una de las Personas.

En la *Summa theologiae,* I, q39 a8, Tomás aborda destacadas tríadas de atributos apropiados, tomados de la tradición patrística. Les impone un orden a estas apropiaciones que se basa en el orden encontrado en nuestra consideración de las criaturas. Como el intelecto llega al conocimiento de Dios desde las criaturas, debe considerarse a Dios según el modo derivado de las criaturas. Al considerar cualquier criatura, se presentan al intelecto cuatro aspectos en un orden determinado: y en este orden reconocemos claramente elementos que configuran el modo de pensamiento trascendental. Primero, una cosa es considerada absolutamente en cuanto que es un ente (*ens*); segundo, en cuanto que es una; tercero, en cuanto que tiene la capacidad de operar y causar; cuarto, es considerada según la relación con su efecto. A continuación, Tomás aplica esta cuádruple consideración a Dios[132].

Cuando Dios es considerado absolutamente según su ser, es pertinente la apropiación señalada por Hilario de Poitiers: “eternidad, *species* o belleza, y uso”. En este contexto, Tomás explica las condiciones de la belleza que abor-

---

[130] *De Ver* q7 a3: “appropriare nihil est aliud quam commune trahere ad proprium. Illud autem quod est commune toti Trinitati non potest trahi ad proprium alicuius personae ex hoc quod magis uni personae quam alii convenit –hoc enim aequalitati personarum repugnaret–, sed ex hoc quod id quod est commune habet maiorem similitudinem cum proprio unius personae quam cum proprio alterius”. Cfr. *In I Sent* d31 q1 a2.

[131] El primer ejemplo se da en *STh* I q39 a7; el segundo, en *De Ver* q7 a3.

[132] *STh* I q39 a8: “in consideratione autem alicuius creaturae, quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam *primo* consideratur res ipsa absolute, inquantum est ens quoddam. *Secunda* autem consideratio rei est, inquantum est una. *Tertia* consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandum et ad causandum. *Quarta* autem consideratio rei est, secundum habitudinem quam habet ad causata. Unde haec etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit”.

damos en el capítulo VIII. La consideración de Dios como uno, es el lugar de la tríada de Agustín: “unidad, igualdad, y armonía o conexión”. Cuando se considera el poder causal de Dios, hay una apropiación: “poder, sabiduría y bondad”, que se atribuye a Agustín; sin embargo, fue en realidad Abelardo el primero en tratar sistemáticamente esta tríada[133]. Si se considera la relación de Dios con sus efectos, se da lugar a una cuarta apropiación: “de quién, por quién y en quién” (*Romanos*, 11, 36). A esta cuádruple consideración, se añade la exposición que hace Tomás del atributo “verdad”, y que afirme que es apropiado al Hijo[134].

Tomás no menciona otra apropiación, la de los trascendentales, aunque está en consonancia con el esquema sobre el que se basa su estudio. La razón puede ser que en la *Summa theologiae* investiga las apropiaciones de “los santos Doctores” mientras que la apropiación de los trascendentales era relativamente nueva. “Unidad”, “verdad” y “bien” aparecen en los tradicionales grupos de apropiaciones, aunque no fueron recogidos en una tríada. Su apropiación trinitaria se presentó por primera vez en la *Summa* de Alejandro de Hales. Los trascendentales eran un modelo muy adecuado para la apropiación de atributos esenciales, por dos razones. La primera consiste en su comunidad; en este respecto, ellos preceden –como observa Tomás–, a los otros nombres divinos. La otra razón es de naturaleza semántica: los trascendentales remiten a la misma realidad, pero según conceptos diferentes. Cuando se aplican a los atributos divinos, todos ellos remiten a la esencia divina, pero a través de sus diferencias conceptuales dan una indicación, y de ese modo una clarificación, de lo que es propio de las tres Personas.

La apropiación de los trascendentales a las Personas divinas se prepara por medio de la conexión de los *maxime communia* con la triple causalidad de Dios respecto a las criaturas. Como vimos en IX.2, Tomás relaciona “ser”, “verdad” y “bien” con Dios considerado como la causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas. En el prólogo de su comentario a las *Sentencias*, observa que la procesión temporal de las criaturas deriva de la procesión eterna de las Personas. A saber, lo que es primero, es siempre la causa de lo que es posterior; otra referencia a la exposición que hace Aristóteles sobre la causalidad de lo *maximum* en el segundo libro de la *Metafísica*. Por tanto, la primera procesión es la causa y la razón de toda procesión subsiguiente”[135]. El orden del origen en lo

---

[133] Véase: J. Châtillon, “Unitas, Aequalitas, Concordia vel Connexio, Recherches sur les origines de la théorie thomiste des appropriations (*STh* I q39 a7-a8)”, en *St. Thomas Aquinas, 1274-1974: Commemorative Studies,* vol. I, Toronto, 1974, p. 339, n. 5.

[134] *STh* I q39 a8.

[135] *In I Sent*, prol.: “sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum […]. Semper enim id quod est primum est causa eorum quae sunt post,

divino es la fundamentación para la producción de criaturas[136]. Aunque crear no es propio de una Persona, sino que es común a toda la Trinidad, como Tomás había afirmado en *Summa theologiae,* I, q45 a6, reconoce en el mismo texto que las Personas divinas, según la naturaleza de su procesión, tienen una causalidad con respecto a la creación de las cosas. La causalidad eficiente es apropiada al Padre; el Hijo es la razón de la producción de las criaturas como Verbo y Ejemplar, y el Espíritu como Amor y Bondad[137]. La apropiación de los trascendentales a las Personas divinas es la consecuencia lógica de esta idea.

Sin lugar a dudas, Tomás nunca presenta con sus propias palabras la apropiación trinitaria de los trascendentales[138]. Esta apropiación está más presente en el trasfondo de la obra tomista, que en los escritos de otros representantes de la primera escuela franciscana en París, como Alejandro de Hales o Buenaventura. Sin embargo, hay un lugar donde los trascendentales se consideran atributos apropiados. Es uno de los argumentos en contra que se encuentra en el texto más importante de Tomás sobre los trascendentales, el *De veritate,* q1 a1. Este argumento intenta mostrar que hay una diferencia real, y no meramente conceptual, entre los trascendentales. Se desarrolla como sigue:

i) "Las cosas que se dicen en común de una causa y de lo causado tienen más unidad en la causa que en lo causado". Las variaciones de esta tesis, que expresa la distancia ontológica entre la primera causa y su efecto, se encuentran en varios lugares de los escritos de Tomás: "las cosas divididas en las criaturas son, en Dios, simplemente una"[139].

ii) En Dios, estos cuatro –"ser", "unidad", "verdad" y "bien"– son apropiados en el siguiente sentido: "ser" pertenece a la esencia, "unidad" a la persona del Padre, "verdad" a la persona del Hijo, "bien" a la Persona del Espíritu Santo.

iii) Las Personas divinas se distinguen no sólo conceptualmente, sino también realmente.

---

secundum Philosophum […]; unde primus processus est causa et ratio omnis sequentis processionis".

136 Cfr. *STh* I q33 a3 ad1: "persona procedens in divinis, procedit ut principium productionis creaturarum".

137 *STh* I q45 a6: "sed tamen divinae Personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum". *De Pot* q10 a2 ad19: "Filius est sufficiens ratio processionis temporalis creaturae ut verbum et exemplar; sed oportet quod Spiritus sanctus sit ratio processionis creaturae ut amor". *In II Sent* d1 q1 a6 ad1: "ratio principii effectivi appropriatur Patri, sed ratio principii exemplaris per modum artis appropriatur Filio".

138 Cfr. N. Kretzmann, "Trinity and Transcendentals", p. 92.

139 *CG* IV c11.

iv) *A fortiori*, en las criaturas los cuatro trascendentales difieren más que conceptualmente[140].

En su respuesta, Tomás rechaza la conclusión de este argumento pero implícitamente acepta la apropiación de los trascendentales que se da en la segunda premisa. Acepta esta premisa, aun cuando “ser” se describe en ella como un atributo apropiado, ya que realmente es un atributo común de la esencia divina. Su respuesta consiste en señalar tres sentidos en los que el argumento es defectuoso (*deficit*).

Los dos primeros defectos tienen que ver con la noción de “apropiación”, que es malentendida por completo. “Aunque las Personas divinas se distinguen en realidad, los atributos apropiados a las Personas no difieren en realidad, sino sólo conceptualmente”. Los atributos apropiados son atributos comunes que se adscriben a una Persona porque tienen una mayor *semejanza* con lo que es propio de una Persona que con lo que es propio de otra. Por esta razón –y éste es el segundo defecto–, “‘verdad’, que es apropiada al Hijo, no se distingue realmente de ‘ser’, que se afirma por parte de la esencia”[141]. Tomás escoge la relación entre “ser” y “verdad”, porque es el tema debatido en *De veritate*, q1 a1, pero la conclusión vale también para “unidad” y “bien” en relación con “ser”.

El tercer defecto concierne a la teoría de los trascendentales como tal. El objetor propone una distinción real entre ellos, pero el hecho de que “ser”, “unidad”, “verdad” y “bien” se distingan conceptualmente en Dios, no requiere que ellos se distingan realmente en las cosas creadas. Hay atributos que son realmente uno en Dios, no en virtud de su propia naturaleza, sino en virtud de aquello en lo que son. Son ejemplos de estos atributos: la sabiduría y el poder, que se distinguen realmente en las criaturas. La sabiduría es realmente lo mismo en Dios que el poder, no porque sea sabio, sino porque es divino. Pero “ser”, “unidad”, “verdad” y “bien” son realmente uno en virtud de su propia natura-

---

140 *De Ver* q1 a1, sed contra 5: “quae communiter dicuntur de causa et causatis, magis sunt unum in causa quam in causatis et praecipue in Deo quam in creaturis. Sed in Deo ista quatuor ens, unum, verum et bonum hoc modo appropiantur ut ens ad essentiam pertineat, unam ad personam Patris, verum ad personam Filii, bonum ad personam Spiritus Sancti; personae autem divinae non solum ratione sed etiam re distinguuntur; unde de invicem non praedicantur; ergo multo fortius in creaturis praedicta quatuor debent amplius quam ratione differre”.

141 *De Ver* q1 a1 ad5 (in contrarium): “ratio illa deficit in tribus: primo quia quamvis personae divinae re distinguantur, appropriata tamen personis non differunt re sed tantum ratione; secundo quia etsi personae realiter ad invicem distinguantur non tamen realiter ab essentia distinguuntur, unde nec verum, quod appropriatur personae Filii, ab ente, quod se tenet ex parte essentiae”.

leza[142]. Los atributos trascendentales son realmente idénticos *tanto* en Dios *como* en las criaturas.

La exposición que ofrece Tomás sobre la verdad, contiene otro texto importante para la relación entre los trascendentales y la Trinidad. El artículo 7 de la primera cuestión en *De veritate* pregunta: "si 'verdad' se dice de Dios esencial o personalmente". En otras palabras, ¿es un atributo de la esencia divina o un atributo propio de una de las Personas? Una de las definiciones que da Agustín para la verdad es: "la suprema semejanza con el principio, sin ninguna desemejanza". Esta definición sugiere que la verdad es el atributo propio del Hijo, porque tiene un principio de origen y es la imagen perfecta del Padre[143].

En su respuesta, Tomás observa que "verdad" tomada estrictamente (*proprie*) implica una relación entre intelecto y cosa. Lo primero que el intelecto divino conoce es su propia esencia. Sin embargo, el intelecto divino y la esencia divina no se hacen iguales (*adaequantur*) entre sí. Su relación no es la que hay entre la medida y lo medido, que es el modo en que el intelecto divino es la medida de la verdad de otras cosas. En Dios, uno de los correlatos no es el principio del otro, sino que el intelecto divino y la esencia divina son completamente idénticos. Verdad en Dios significa *igualdad*, no adecuación (ver epígrafe IX.2). Todo nombre que no implica la noción de un principio (o lo de aquello que es a partir de un principio) se dice esencialmente de lo divino. Luego, si "verdad" se toma en Dios estrictamente, es un atributo esencial. Tomás agrega que éste es *apropiado* al Hijo, como también lo son otras cosas que pertenecen al intelecto[144]. Se afirma la definición que da Agustín para la verdad, como un atributo apropiado a la segunda Persona.

La influencia de la concepción de Tomás de la verdad como trascendental es claramente discernible en este estudio. Una de las apropiaciones tradicionales que discute en la *Summa theologiae*, I, q39 a8, es la tríada de Agustín: "unidad, igualdad y armonía". Agustín también atribuye "igualdad" al Hijo, pero su consideración se basa en la *unidad* de Dios. El planteamiento de Tomás es dife-

---

[142] *De Ver* q1 a1 ad5 (in contrarium): "tertio quia etsi ens, unum, verum et bonum magis uniantur in Deo quam in rebus creatis, non tamen oportet quod ex quo distinguuntur in Deo quod in rebus creatis etiam distinguantur realiter: hoc enim contingit de illis quae non habent ex ratione sua quod sint unum secundum rem, sicut sapientia et potentia, quae cum in Deo sunt unum secundum rem, in creaturis realiter distinguuntur; sed ens, unum, verum et bonum secundum rationem suam habent quod sint unum secundum rem, unde ubicumque inveniantur, realiter unum sunt". Cfr. *De Ver* q21 a1 ad5.

[143] Agustín, *De vera religione*, c36, mencionada en: *De Ver* q1 a7 ob1 y *STh* I q16 a5 ob2.

[144] *De Ver* q1 a7: "omne autem nomen quod in divinis rationem principii vel quod est a principio non importat […] essentialiter dicitur. Unde in divinis, si veritas proprie accipiatur, essentialiter dicitur: tamen appropriatur personae Filii sicut ars et cetera quae ad intellectum pertinent".

rente: trata la "igualdad" desde la perspectiva de la *verdad*, y su explicación se basa en su comprensión relacional de la verdad. La apropiación de la verdad a la segunda Persona es otro ejemplo de la clarificación de la Trinidad por medio de los trascendentales.

X

CONCLUSIONES

Un siglo después del comienzo de la teoría de los trascendentales en Felipe el Canciller, encontramos una interesante valoración de esta teoría en el comentario que a la *Elementatio theologica* de Proclo realizó el dominico alemán Berthold de Moosburg (fallecido con posterioridad a 1361): el único comentario compuesto en la Edad Media dedicado al último representante del antiguo neoplatonismo tardío[1]. El comentario está construido de tal modo que explica primero lo que está presupuesto (*suppositum*) por las proposiciones de Proclo. En este análisis, Berthold apela una y otra vez a dos posiciones fundamentalmente diferentes en la tradición filosófica, designadas respectivamente por los nombres de "Platón" y "Aristóteles". Estos *praecipui philosophi* mantuvieron visiones diferentes sobre el ser, la unidad, y el bien, que Berthold elabora apoyado en una amplia erudición[2].

Aristóteles propone ciertos *communia*, que él llamó *transcendentia*, porque estos términos no se restringen a una categoría, sino que "las atraviesan todas ellas (*circumeunt*)". Los trascendentales, a los que pertenecen "ente", "unidad", "verdad" y "bien", son, por tanto, convertibles entre sí. Entre los *communia*, "ente" es el primero. Es el más formal de todos los conceptos, porque a través de él cada cosa se distingue de la nada o del no-ente. Los demás trascendentales añaden algo conceptualmente al ente. "Unidad", por ejemplo, añade al ente la

---

1 Berthold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli: Prologus. Propositiones 1-13* (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, VI, 1), M. R. Pagnoni-Sturlese y L. Sturlese (eds.), Hamburg, 1984. El volumen contiene una valiosa "Introducción" de K. Flasch (pp. XI-XXVIII). Ver también A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1984, pp. 317-442. J. A. Aertsen, "Ontology and Henology in Medieval Philosophy (Thomas Aquinas, Master Eckhart and Berthold of Moosburg)", en E. P. Bos y P. A. Meyer (eds.), *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy*, Leiden, 1992, pp. 120-140.

2 Berthold de Moosburg, *Expositio*, prop. 11A (ed. Pagnoni-Sturlese, p. 185,21-22): "de primo sciendum, quod, ut aliqualiter tactum est super 1 elemento, ens, unum, bonum aliter accipiuntur ab Aristotele et aliter a Platone". Nuestra exposición se basa en la explicación que da Berthold sobre el *suppositum* de las proposiciones primera y undécima.

noción de "indivisión". Estos *communia* no tienen realidad extramental, pues su generalidad reside en la *universalitas logica seu praedicationis*, según la cual algo es más universal cuanto más potencial sea. Berthold interpreta el ente trascendental como un *universale logicum* realizado por la abstracción del intelecto[3].

Platón, por el contrario, niega los tres elementos de la posición aristotélica; (*i*) no hay convertibilidad entre ente, unidad y bien; (*ii*) el ente no es lo primero entre los *communia*; y (*iii*) ente, unidad y bien, tomados en su generalidad, también existen en la realidad. Berthold da cuenta de esta divergencia afirmando que Platón basó su generalidad no en la "universalidad predicativa", sino más bien en la *universalitas theologica sive separationis*. Apoyándose en la "universalidad teológica", algo es más actual o activo según sea más universal. Aquello que es más universal y, en consecuencia, más actual es el Bien, que es idéntico a la Unidad. "Bien" es anterior, más universal y más absoluto que "ente", pues el bien es la causa más universal de las cosas. Berthold señala a Dionisio el Areopagita como un defensor de la prioridad del bien sobre el ente, observando que el *De divinis nominibus,* presenta al bien como el primer nombre divino. En contraste con el bien, el ente más universal es el primer *causado*, una declaración que reafirma en la proposición cuarta del *Liber de causis*[4].

---

3 Berthold de Moosburg, *Expositio*, prop. 11A (ed. Pagnoni-Sturlese, pp. 185,23-186,53): "Aristoteles enim […] ponit quaedam communia, quae vocat transcendentia eo, quod circumeunt omne genus praedicamenti, puta ens, unum, bonum, verum, res, quid seu aliquid […]. Inter quae tamen ipsum ens dicit esse primam et formalissimam omnium intentionum formalium, qua unaquaeque res differt a nihilo vel non ente simpliciter […]. Unde oportet, ut dicit, omnia alia addere super ens, quod de intellectu entis non sit. Et talis additio non potest esse nisi rationis tantum […]. Ens autem sic acceptum est communissimum in se communitate abstractionis, quam efficit intellectus, qui efficit universalitatem in rebus. Et sic ipsum ens non habet esse in rerum natura nisi in anima". Cfr. *Expositio,* prop. 1A (ed. Pagnoni-Sturlese, pp. 72,53-73,89).

4 Berthold de Moosburg, *Expositio,* prop. 11A (ed. Pagnoni-Sturlese, pp. 186,54-188,23): "non sic autem accipiuntur ens et bonum apud Plantonem, qui ponit utrumque etiam in sua universalitate acceptum esse in rerum natura. Non enim dicit ea esse universalia universalitate logica seu praedicationis, ubi, quanto aliquid est universalius, tanto est potentialius, sed ponit ea esse universalia universalitate theologica sive separationis, ubi, quanto aliquid est universalius, tanto est actualius ita, quod universalissimum est actualissimum. Et per consequens dicit ens et bonum distingui ab invicem re et ratione seu intentione ita tamen, quod bonum sit prius, universalius, formalius et absolutius non solum ipso ente, sed etiam respectu omnium intentionum formalium sicut universalissima causa simpliciter omnium". Cfr. *Expositio,* prop. 1A (ed. Pagnoni-Sturlese, pp. 73,90-74,105), donde Berthold introduce la oposición entre *universalitas praedicationis* y *universalitas separationis*, entre *universale logicum* y *universale theologicum*. Para la identidad entre "bien" y "unidad", véase: *Expositio,* prop. 7A (ed. Pagnoni-Sturlese, p. 140,37): "in prima et absolutissima intentione boni sive unius, quod idem est"; prop. 13I (ed. Pagnoni-Sturlese, pp. 221-222).

Berthold entiende el platonismo y el aristotelismo como dos estructuras de pensamiento opuestas, como dos arquetipos de filosofía enfrentados. Ambas filosofías pretenden identificar lo que es primero y más general, pero se separan en los planteamientos que hacen sobre esta cuestión y en cómo conciben la naturaleza de lo que es más general. El rasgo característico de la posición aristotélica es el modo de pensamiento trascendental, orientado a la "universalidad de predicación"; la posición platónica está caracterizada por la "trascendencia" de lo primero, un término que sugirió la expresión utilizada por Berthold: "universalidad de la separación". La generalidad de lo primero deriva de su causalidad; lo primero mismo, sin embargo, permanece "separado" de lo que es causado. El Bien o la Unidad son más allá del ser. Para Berthold, la posición platónica es superior a la filosofía primera de Aristóteles, ya que trata no sólo del ente en cuanto ente, sino también de los principios que están por encima del ente[5].

El "Platón" y el "Aristóteles" de quienes Berthold habla, son claramente unas transformaciones medievales de los dos protagonistas de la filosofía antigua. Su "Platón" es, de hecho, "una persona con una doble cara", es Proclo-Dionisio[6]. Su "Aristóteles" también ha sufrido una transformación, pues Berthold identifica la filosofía de Aristóteles sólo con la teoría de los trascendentales. Sin embargo, Pierre Aubenque ha recalcado que la transposición de una teoría sistemática de los trascendentales a Aristóteles es "un error de los intérpretes escolásticos"[7]. Su observación es correcta, en cuanto que el Aristóteles medieval no es idéntico al Aristóteles griego; en éste último ciertamente no hay un *sistema* de los trascendentales[8]; el desarrollo de una teoría sistemática es una realización original de la filosofía del siglo XIII. El comentario de Berthold atestigua una reacción henológica contra el modo trascendental de pensamiento que dominó la filosofía medieval después de la recepción del *corpus aristotelicum*. Su declaración de la superioridad de la posición platónica se manifiesta en su presentación de la teoría de los trascendentales. La interpretación de los *transcendentia*, según la cual no tienen ser en la realidad extramental, es una crítica implícita de esta teoría.

El análisis que hace Berthold de las estructuras mentales platónica y aristotélica, proporciona un punto de partida para revisar las fuentes históricas de la teoría de los trascendentales que defiende Tomás (X.1). Esta revisión mostrará que los orígenes son más complejos de lo que sugiere la exposición de Berthold. El epígrafe X.2, ofrece un resumen de los aspectos sistemáticos de la teoría y su

---

5 Berthold de Moosburg, *Expositio,* Praeambula C (ed. Pagnoni-Sturlese, pp. 65,454-66,458; p. 66,482-485).

6 A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane*, pp. 388-389.

7 P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, pp. 203-204, en particular p. 204, n. 1.

8 Cfr. J. F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, pp. 347-348.

importancia para el pensamiento de Tomás. En el epígrafe final (X.3) volvemos a la posición desarrollada en la Introducción de este estudio: la filosofía medieval puede entenderse como un modo de pensamiento trascendental.

1. Fuentes para la teoría de los trascendentales

La teoría medieval de los trascendentales apela a ideas y utiliza elementos de varias fuentes. Apoyándonos en nuestro análisis, realizado en los capítulos anteriores, podemos distinguir cuatro tradiciones de pensamiento que influyen en su elaboración: la aristotélica, la aviceniana (completamente ignorada en estudios más antiguos realizados sobre la historia de la teoría de los trascendentales), la boeciana y la dionisiana.

a) El Filósofo

El *Corpus aristotelicum* es, desde luego, la fuente principal. El desarrollo de una teoría de los trascendentales es inconcebible sin la recepción y el estudio de la obra de Aristóteles, incluso aunque el Filósofo no sea la única fuente, y pese a que la lectura medieval de Aristóteles está mediada por los comentadores árabes. Tomás de Aquino apela a tres textos aristotélicos en particular.

El más importante de ellos es el libro cuarto de la *Metafísica*. Según la lectura que hace Tomás, este libro se ocupa de tres temas, que en conjunto constituyen la estructura de cada ciencia: su sujeto, las propiedades del sujeto, y los principios de los que procede la demostración. En el primer capítulo Aristóteles ofrece un estudio sobre la filosofía primera, que subyace a la concepción que tiene Tomás del *subiectum* de la metafísica. La filosofía primera estudia el ente en cuanto ente y los atributos que pertenecen al ente como tal. En el capítulo siguiente Aristóteles considera un atributo *per se* del ente e investiga la relación entre ente y unidad. Define su relación por medio de dos características: la identidad real y la diferencia conceptual. La *ratio* propia de "la unidad" se define (en el libro X, c. 1 de la *Metafísica*) como "indivisión".

El estudio que elabora Aristóteles en el libro cuarto de la *Metafísica* no es solamente un texto de autoridad para la convertibilidad de ente y unidad, sino también un punto de partida para la elaboración de una teoría de los trascendentales. Su influencia puede verse en Felipe el Canciller, quien, en su *Summa de bono*, presenta por primera vez un orden sistemático de los *communissima*. Su orden sigue el modelo aristotélico de la relación entre ente y unidad, y lo

extiende a la verdad y la bondad. Estas nociones deben definirse también en términos de "indivisión".

En lo que toca a la relación entre ente y bien, el texto central al que se remiten los medievales es la famosa crítica que hace Aristóteles en la *Ética a Nicómaco,* I, c6, a la Idea platónica de Bien. Uno de sus argumentos (1096a 23-29) se basa en la tesis de que el bien, como el ente, se encuentra en todas las categorías. Se habla del bien de tantos modos como del ente. Por tanto, no puede haber una naturaleza común a las cosas buenas, porque, si la hubiera, se hablaría de ella sólo en una de las categorías, no en todas. Tomás interpreta el argumento del Filósofo como un indicador del carácter trascendental del bien y su convertibilidad con el ente.

El texto de autoridad para la relación entre ente y verdad es el libro segundo de la *Metafísica*. En el capítulo uno, Aristóteles afirma que la filosofía es "la ciencia de la verdad" y que la filosofía primera considera preeminentemente la verdad. Concluye que, como aquello que es causa del ser de las otras cosas es verdadero en el grado más alto (*maxime*), "hay la misma disposición de las cosas al ser y a la verdad". Según la lectura de Tomás (ver epígrafe VI.3), el enunciado de Aristóteles demuestra la trascendentalidad de la verdad; la noción de lo "verdadero" es consiguiente a la de "ente". Tomás también utiliza este texto –como vimos en IX.3–, para explicar la relación causal entre los trascendentales y lo divino. Las propiedades trascendentales admiten una gradación, un "más" o "menos". El ente, la unidad, la verdad o la bondad de las cosas deben reducirse a aquello que sea estas propiedades máximamente, como su causa.

Karl Bärthlein ha examinado todos los textos del *corpus aristotelicum* que los autores escolásticos relacionan con la teoría de los trascendentales y ha cuestionado la legitimidad de esa referencia[9]. Su conclusión es completamente negativa: Aristóteles no tiene una teoría del ente, la unidad, la verdad y la bondad trascendentales. La exposición que hace Aristóteles en el libro II de su *Metafísica* concierne a la "fundamentación del conocimiento" y a los "principios de demostración". En la *Ética a Nicómaco*, la única declaración de Aristóteles es que el bien se encuentra en todas las categorías, no que haya una convertibilidad entre ente y bien, pues niega la bondad de las entidades matemáticas. El estudio de Aristóteles sobre la relación entre ente y unidad trata de mostrar que el ente siempre "está bajo la forma o entidad" y es, por tanto, cognoscible; el ente en cuanto uno significa "aquello que es concebible". Bärthlein considera esta idea como una fórmula para una teoría de los trascendentales "más acepta-

[9] K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie, I: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin / New York, 1972. El estudio se divide en tres partes: los textos en el *corpus aristotelicum* que conciernen a la verdad (pp. 22-96), los que conciernen al bien (pp. 77-108), y los que conciernen al ente y a la unidad (pp. 109-370).

ble", porque es "la consecuencia o el reflejo sobre las condiciones trascendentales del pensamiento"[10].

La intención del libro de Bärthlein es histórica: dar una idea de la teoría de los trascendentales en la ontología antigua. Presenta un examen útil de los textos aristotélicos relevantes, pero su interpretación de estos textos se guía por sus propios presupuestos modernos sobre la filosofía trascendental, esto es, por lo que él llama una teoría "más aceptable". Este prejuicio resulta evidente en su definición de "trascendental". Este autor propone el núcleo de la ontología antigua en la idea de que el ente como tal está "más allá de las categorías" y por consiguiente, no puede tener la más mínima determinación con respecto a su contenido. Opone "trascendental", en este sentido, a "metafísico", que significa la relación con aquello que es ontológicamente primero, el ser divino. Sin embargo, "trascendental" en sentido medieval, no significa "más allá de las categorías", sino aquello que las atraviesa a todas ellas. El término "trascendental" tampoco expresa una oposición a lo "metafísico", pues la metafísica es, para Tomás, la ciencia que trata de los *communia*. El libro de Bärthlein es otro ejemplo de una tendencia, ya criticada en la Introducción a este estudio: la de investigar la historia del pensamiento trascendental medieval desde una perspectiva exclusivamente kantiana.

b) La filosofía árabe

La idea de que el espíritu de la filosofía medieval está caracterizada por el encuentro de la cristiandad y la filosofía griega es una simplificación, porque ignora el papel mediador de los *árabes* –por utilizar el término de Tomás–. No sólo el *corpus aristotelicum*, sino también la filosofía árabe, y en particular la metafísica de Avicena, desempeña una función decisiva en el desarrollo de una teoría sistemática de los trascendentales. Su influencia es evidente con respecto a tres temas: la exposición del sujeto de la metafísica, la teoría de las nociones primarias y la relación entre ente y unidad.

En el capítulo uno del tratado primero de su *Metafísica*, Avicena observa que toda ciencia tiene su sujeto propio (*proprium subiecto*), pero que está poco claro cuál es el sujeto de la "filosofía primera". ¿Es el "Dios excelso" (*Deus excelsus*) o es las causas últimas de las cosas? Avicena rechaza ambas posibilidades y empieza en el segundo capítulo a "establecer" (*stabilire*) el sujeto de esta ciencia. El sujeto de la filosofía primera sólo puede ser el ente en cuanto ente

---

[10] Véase el resumen que hace Bärthlein de su estudio: K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie, I*, pp. 371-379.

(*ens inquantum ens*), que es común a todas las cosas”[11]. El estudio de Avicena influyó profundamente en la concepción de la metafísica que tiene Tomás. La solución del filósofo islámico explica por qué los comentadores medievales prefirieron la visión ontológica de la filosofía primera presentada en el libro cuarto de la *Metafísica* de Aristóteles a la comprensión teológica que se encuentra en el libro sexto.

En el capítulo quinto, Avicena introduce su teoría de las nociones primarias. “Cosa”, “ente” y “lo necesario” son impresos en el alma por una primera impresión y no son adquiridos desde otras nociones mejor conocidas. Más tarde en el mismo capítulo, Avicena presenta otra lista de nociones primarias, incluyendo “cosa”, “ente” y “unidad”. El argumento que muestra por qué es necesario aceptar las nociones primarias está basado en el paralelismo entre los tipos de “asentimiento” –esto es, los del juicio–, y de “concepción”. Así como hay primeros principios que son conocidos por sí mismos en el ámbito del asentimiento, también se requieren ciertos principios que sean concebidos *per se* en el ámbito de la concepción.

La declaración que hace Avicena de la necesidad de las nociones primarias se encuentra en la raíz del estudio elaborado por Tomás sobre los trascendentales en el *De veritate,* q1 a1, donde reduce nuestros conceptos a aquello que es lo primero conocido. Sin embargo, llama también la atención de Tomás otro elemento presente en el texto de Avicena, relacionado con la explicación que da Avicena de las diferencias conceptuales entre las nociones *res* y *ens*, específicamente, su apelación a la diversidad ontológica de la esencia y el ser (*esse*) en las cosas.

El tercer punto donde se hace evidente la repercusión de la filosofía árabe sobre la teoría medieval de los trascendentales, concierne a la unidad trascendental. La naturaleza de esta unidad fue un punto de debate entre Avicena y Averroes. Según Avicena, el estudio que hace Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica* sobre la relación entre ente y unidad, da lugar a malentendidos. Su afirmación de que significan “la misma naturaleza” puede tomarse como una sugerencia que es nugatoria para predicar la unidad del ente. Avicena mantiene que la “unidad” añade una disposición a “cosa” al modo de un accidente; “unidad” significa un accidente “concomitante” de la cosa. Averroes critica la tesis de Avicena y le acusa de haber confundido dos tipos diferentes de unidad. Avicena parece identificar el uno, que es predicado de todas las categorías, con el uno, que es el principio del número. Esta crítica tiene su efecto sobre la distinción que hace Tomás entre el uno que es trascendental y el uno que pertenece a la categoría de la cantidad (cfr. epígrafe V.4).

---

[11] Avicena, *Liber de philosophia prima*, I, c. 2 (ed. Van Riet, p. 13).

c) Boecio

Una tercera fuente que influido en la teoría de los trascendentales es el tratado *De hebdomadibus* de Boecio. Formula la cuestión "¿cómo pueden ser buenas las sustancias por el hecho de que tengan ser (*in eo quod sint*) cuando no son bienes sustanciales?". Las reflexiones que hace Boecio sobre la relación entre ente y bien tienen un lugar central en las cuestiones introductorias de la *Summa de bono* de Felipe el Canciller y en el *De bono* de Alberto Magno. La importancia que Tomás atribuye a este tratado se manifiesta claramente por el hecho de que escribe un comentario sobre él, una opción inusual en el siglo XIII. El interés prestado por estos pensadores a la tradición boeciana indica una cierta continuidad entre el pensamiento medieval temprano y el desarrollo de la teoría de los trascendentales.

El *De hebdomadibus* puede dividirse en cuatro partes, cada una relevante de algún modo para la teoría de los trascendentales. La primera parte es metodológica y presenta el modo de una ciencia *more geometrico*. Boecio propone nueve axiomas sobre la base de que ha de ser resuelta la cuestión de la bondad de las cosas. Este método axiomático fue utilizado por Alain de Lille y Nicolás de Amiens en el siglo XII para dar un fundamento científico a la filosofía y a la teología. Sin embargo, falta en estos intentos un marco metafísico y epistemológico comprehensivo[12]. Por razón de esta perspectiva resulta interesante el comentario de Tomás; quien dedica una atención considerable a la parte metodológica del *De hebdomadibus*.

Tomás busca una base común para los axiomas de Boecio. El primer axioma no es tanto un axioma en sentido estricto como una descripción general del estatuto cognoscitivo de los axiomas. Explica que "una concepción común del alma" es "un enunciado que cualquiera aprueba cuando lo oye". La idea de una "concepción común" puede conectarse en un sentido natural con la teoría de las nociones primarias de Avicena. Según la interpretación de Tomás, las proposiciones universalmente evidentes por sí mismas son aquéllas que pueden reducirse a términos entendidos por los seres humanos. Términos de este tipo son los más generales (*maxime communia*), tales como "ente", "unidad" y "bien". Estas tres nociones subyacen a los axiomas de Boecio. De acuerdo con esto, Tomás procede a disponer los axiomas restantes en tres grupos (cfr. epígrafe

[12] Cfr. M. Dreyer, *Nikolaus von Amiens: Ars fidei catholicae-Ein Beispielwerk axiomatischer Methode* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, vol. 37), Münster, 1993, p. 39; "Regular-methode und Axiomatik. Wissenschaftliche Methodik im Horizont der *artes*-Tradition des 12. Jahrhunderts", en I. Craemer-Ruegenberg y A. Speer (eds.), *Scientia und ars im Hoch-und Spätmittelalter* (Miscelanea Mediaevalia, vol. 22/1), Berlin / New York, 1994, pp. 145-57; p. 157.

III.7). Aparentemente, ve los trascendentales como la estructura profunda del método axiomático de Boecio.

La segunda parte del *De hebdomadibus* formula el problema en forma de dilema: ¿son las cosas buenas por sustancia o por participación? En el comentario que Tomas realiza a esta parte, por primera vez hace un estudio sistemático de la noción de "participación". Explica la oposición entre sustancialidad y participación señalando que Boecio entiende la participación como algo que se refiere a una propiedad accidental de una cosa. Tomás intenta solucionar el dilema de Boecio aplicando la noción de participación al ente y al bien como tales, es decir, a propiedades trascendentales[13].

La tercera parte del tratado presenta la solución que da Boecio al problema. El ser mismo de una cosa es bueno, pues su ser ha surgido del primer bien. Las cosas son buenas en cuanto que son, en virtud de su relación con el primer bien. La solución de Boecio sirve en el siglo XIII como un modelo para la fundamentación teológica de los trascendentales.

La parte final del *De hebdomadibus* plantea objeciones a la solución propuesta. Una de ellas propone que, si todas las cosas son buenas porque son a partir del bien, entonces todas ellas deben ser justas, porque el que quiso que existieran es justo. Boecio rechaza esta objeción afirmando que "bien" es general (*generale*), en tanto que "justo" es específico. Todas las cosas son buenas, pero no todas las cosas son justas. En su respuesta, Boecio subraya el carácter trascendental del bien.

d) Dionisio el Areopagita

A primera vista podría sorprender el que el *De divinis nominibus* de Dionisio el Areopagita también se aduzca aquí como una fuente, pues la perspectiva dionisiana es bastante diferente de la perspectiva trascendental. Dionisio no trata del ente en general y sus propiedades, sino de los nombres divinos. Más aún, ordena estos nombres basándose en los principios neoplatónicos, situando deliberadamente el Bien y la Unidad –los nombres platónicos para lo Absoluto–, al comienzo y al fin de la serie de nombres. En la interpretación que ofrece Berthold de Moosburg de la tradición filosófica, Dionisio aparece como un exponente de la posición platónica, cuya característica distintiva es la idea de la "universalidad teológica". El aristotelismo se identificaría, entonces, con la teoría de los trascendentales basada en la "universalidad predicativa".

---

13 Cfr. R. A. te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, pp. 8-83.

Sin embargo hay razones para considerar a Dionisio como una fuente para el desarrollo de la teoría de los trascendentales. Es un hecho que la reflexión sobre los nombres divinos desempeña una función destacada en la teoría de Tomás. Su primer estudio sobre los trascendentales, en su comentario a las S*entencias* (I, d8 q1 a3), se da dentro del marco de una exposición sobre el orden de los nombres divinos. La posibilidad de conectar la perspectiva dionisiana con la perspectiva trascendental reside en aquellos enunciados del *De divinis nominibus* en los que Dionisio coloca la extensión universal de la unidad y el bien: "no hay ente que no participe en el bien y en la belleza" (c. 4, 7); "no hay ser que no participe en la unidad" (c. 13, 2)[14].

Es cierto que la teoría de los trascendentales tiene un momento antiplatónico, en cuanto que critica la visión platónica de la sustancialidad y subsistencia de los *communia*. En su comentario a la *Metafísica*, Tomás señala que la exposición de Aristóteles sobre el ente y la unidad debería leerse como una respuesta a la aporía undécima del libro III, la que Aristóteles llama "la más ardua de todas las investigaciones" y Tomás describe como la cuestión "de la que depende la visión entera de Platón"[15]. La aporía se presenta en términos de dos posiciones mutuamente excluyentes: ¿son el ente y la unidad la sustancia (*ousia*) de las cosas –una visión que Aristóteles atribuye a Platón– o hay alguna otra realidad que sea el substrato subyacente para ente y unidad? Aristóteles rechaza la primera alternativa, ya que la comunidad de ente y unidad no es compatible con la sustancialidad[16].

En el comentario de Tomás cabe destacar el intento de justificar la tesis platónica sobre la unidad. Ésta podría interpretarse –propone–, en el sentido "de que la unidad es común a la manera de una causa". Cuando la comunidad de lo uno se toma en un sentido causal, es verdadero decir que existe una Unidad separada. Sin embargo, esta unidad, no es, como defendieron los platónicos, la sustancia de todo lo que es uno, sino la causa y el principio de la unidad de las cosas[17]. Tomás sigue la misma estrategia con respecto a la crítica que hace Aristóteles a la Idea de Bien de Platón. No es la intención de Aristóteles –afirma–, refutar la concepción de Platón en cuanto que enseña que hay un Bien separado del que dependen todas las cosas buenas. La crítica de Aristóteles se centra en la tesis de Platón de que el Bien separado es la Forma común de todas las cosas buenas (cfr. epígrafe VII.1).

---

[14] Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus* (en la traducción latina de Johannes Saracenus) c. 4, 7: "non est aliquid existentium quod non participat pulchro et bono"; c. 13, 2: "Nihil enim existentium est non participans uno".

[15] Aristóteles, *Metaphysica,* III, 4, 1001a 4-5; Tomás de Aquino, *In Met* III lect3 n363.

[16] Aristóteles, *Metaphysica,* X, 2, 1053b 16-24.

[17] *In Met* III lect12 n501. Cfr. epígrafe V.3.

En esta exposición de la filosofía platónica, el principio que guía a Tomás es la distinción entre la comunidad por predicación y la comunidad por causalidad. Berthold de Moosburg emplea la misma distinción para caracterizar el aristotelismo y el platonismo, pero con una significativa diferencia: un modo de pensamiento dirigido hacia la "universalidad predicativa" y un modo de pensamiento dirigido hacia la "universalidad teológica", representan distintas aproximaciones a la realidad. Para Tomás, sin embargo, no son modos de pensamiento mutuamente excluyentes, sino complementarios.

La expresión más clara de esta complementariedad la proporciona el prólogo del comentario de Tomás al *De divinis nominibus*, donde observa que Dionisio sigue "el método platónico". Tomás acepta la reducción platónica de todo lo que es compuesto y material a principios separados, en la medida en que se aplique a los *maxime communia*, a saber, "bien", "unidad" y "ente". Hay un primer principio, Dios, que es bien, unidad y ser por su esencia y que es la causa de lo que es más común en las cosas. En este sentido, Tomás acierta al conectar la tradición dionisiana con la vía de pensamiento trascendental. El *De divinis nominibus* es una fuente para la teoría de los trascendentales porque esta obra provocó extensos desarrollos en torno al problema de cómo una ontología platónica de los nombres divinos puede integrarse en una teoría de *los communissima*.

2. Importancia sistemática

i) Hay varios temas filosóficos vigentes en la teoría de los trascendentales defendida por Tomás. Situamos, en primer lugar, el motivo *epistemológico*, por lo general negado en estudios históricos. Los trascendentales son *prima* en un aspecto gnoseológico, son los *primeros inteligibles*. La importancia de este tema se manifiesta en *De veritate*, q1 a1, donde Tomás prepara un estudio de los trascendentales por medio de un análisis reflexivo, una *resolutio*, del conocimiento intelectual humano.

Este planteamiento gnoseológico se toma de Avicena, quien deriva de la noción de *scientia* una consecuencia que fascina a muchos medievales. El conocimiento científico es un conocimiento derivado de otro, pero su derivación de algo anterior no puede continuar indefinidamente. El principio de la ciencia no puede ser él mismo *scientia*. La originalidad de Avicena consiste en su declaración de que la imposibilidad de un retroceso infinito se obtiene no sólo para el orden de demostración, sino también para el orden de concepción. Nuestros conceptos deben reducirse finalmente a nociones que sean conocidas *per se*.

Tomás adopta la enseñanza de Avicena al reducir nuestros conceptos a inteligibles primeros que constituyen las condiciones de todo conocimiento subsiguiente. Son las “semillas” (*semina*) del conocimiento científico adquiridas por medio del discurso racional. El origen de las primeras concepciones mismas es complejo en la tesis que defiende Tomás. Son conocidas “naturalmente”, mas no por estudio o investigación; ahora bien, nuestro conocimiento natural de ellas no ha de entenderse como una condición formal *a priori* del pensamiento. Todo conocimiento intelectual depende de la experiencia sensible. Las nociones primarias son concebidas inmediatamente en el momento en que el intelecto humano comienza a actuar y abstrae lo inteligible de lo sensible (cfr. epígrafes IV.2 y IV.3).

Las nociones primarias son aprehendidas en un cierto orden. Aunque haya una pluralidad de “principios”, el ente (*ens*) es el *maxime primum*. Tiene una prioridad conceptual, pues algo es inteligible sólo en cuanto que tiene ser. Declara Tomás: sin ser, “nada puede ser aprehendido por el intelecto”. Un elemento nuevo de su teoría es la fundamentación del primer principio de la demostración en el concepto de ente (epígrafe III.7). No hay meramente un paralelismo entre los órdenes de demostración y de conceptos, sino una relación de fundamentación. Tomás da un fundamento “trascendental” al principio de la demostración, es decir, el principio de contradicción, que Aristóteles había llamado el *anhypotheton* del pensamiento teórico.

Aquello que es lo concebido primero por el intelecto es el ente común por predicación, no por causalidad. Lo primero inteligible no es el ser divino. Tomás critica a los platónicos que afirmaban que el orden del conocimiento es idéntico al orden ontológico y que lo primero conocido es el primer ente trascendente. Su teoría de los *prima* es así una crítica del conocimiento.

El orden de los primeros inteligibles sigue al orden analítico del entendimiento humano. Al haber concebido al ente, el intelecto aprehende que entiende el ente. El ente no podría ser aprehendido si no fuera cognoscible, es decir, “verdadero”. En tercer lugar el intelecto aprehende que apetece el ente; aprehende que el ente es “bueno”. Aunque el bien es el último en el orden de los *prima*, es el primer concepto de la *razón práctica*. La razón práctica se ordena a la acción, y toda acción es por un fin, que tiene la naturaleza de bien.

ii) Las primeras concepciones son *prima* porque significan los *maxime communia*, aquello que es común a todas las cosas. Trascienden las categorías aristotélicas y son por tanto llamadas *transcendentia*. La oposición entre lo categorial y lo trascendental surge de la estructuración que hace Tomás –en *De veritate*, q1 a1– cuando explica ese primer concepto. La explicación del ente se da en dos direcciones: por un lado, mediante los modos particulares de ser, expresados por las categorías; y, por otro, mediante los modos generales de ser, expresados por los *transcendentia*. El segundo motivo de la teoría de los tras-

cendentales es *ontológico*. Las explicaciones trascendentales son el sujeto de la metafísica, ya que esta ciencia trata del ente en cuanto ente y los atributos que pertenecen al ente como tal.

La teoría medieval establece por primera vez en la historia de la filosofía una conexión intrínseca entre cuatro nociones básicas: "ente", "unidad", "verdad" y "bien", a las que Tomás (en algunos textos) añade "cosa" y "algo". Ellas son lo mismo en la realidad, pero difieren conceptualmente. Es, en sí misma, incorrecta la crítica de Kant sobre "la filosofía trascendental de los antiguos": que el "dictum" *quodlibet ens est unum, verum, bonum* es tautológico. Los otros trascendentales no son sinónimos de "ente", sino que le añaden algo en concepto; manifiestan las diferentes "caras" del ente; un rasgo distintivo de la teoría de Tomás es su modo de entender el ente como "actualidad". La *ratio* del *ens* se toma del acto de ser (*actus essendi*). Algo *es*, en cuanto que tiene actualidad. Su comprensión del *ens* determina la relación de los demás trascendentales con el ente.

La peculiaridad de *res* es que es el único trascendental cuya diferencia conceptual respecto al "ente" se basa en la composición ontológica de aquello-que-es. La *ratio* de *res* se toma de la quididad o la naturaleza. "Cosa" significa "ente", visto desde la realidad por la cual es lo *que* es. La cuestión sobre cuál de los dos, "ente" o "cosa", es el primer trascendental depende del modo en que se conciba en las cosas la relación entre esencia y *esse*. Para Tomás "ente" es el primer trascendental, porque *esse*, del que se toma la *ratio* del *ens*, se relaciona con cada forma o naturaleza como el acto con la potencia. El ente se entiende *en cuanto ente,* no desde su realidad sino desde su actualidad.

Unum añade a "ente" la noción de "indivisión"; significa que el ser es indiviso. El uno trascendental que estudia la metafísica debe distinguirse del uno que estudia la ciencia matemática, pues el uno matemático pertenece a una categoría determinada, la de cantidad. El argumento que da Tomás para la convertibilidad de ente y unidad se encuentra en su modo de entender el *esse* como actualidad. El acto de ser de una cosa es la base para que sea llamado "una", porque, como acto, realiza la indivisión de todo lo que es compuesto. Aunque la *ratio* de "uno" se exprese por "indivisión" de un modo negativo, significa sin embargo algo positivo, una perfección que podría describirse como "coherencia interna" o "ser completo". La tesis de la convertibilidad de ente y unidad se opone a la teoría de la pluralidad de las formas sustanciales en cada individuo. Esta teoría –afirma Tomás–, priva a las cosas de su unidad y, en consecuencia, de su ser, pues una pluralidad de actos sustanciales no puede constituir una verdadera unidad (cfr. epígrafe V.6).

Verum añade a "ente" una relación con el intelecto; expresa que el ente es cognoscible, o apropiado para causar una idea verdadera de sí mismo. La base para la convertibilidad de ente y verdad es la misma que para la convertibilidad

de ente y unidad: el acto de ser. Toda cosa es cognoscible en cuanto que es en acto. La actualidad es la base tanto de la cognoscibilidad como de la entidad de las cosas.

Bonum añade a "ente" una relación con el apetito; expresa al ente bajo la *ratio* de la apetibilidad. Al igual que en los argumentos de Tomás para la convertibilidad del ente con la unidad y la verdad, su modo de entender el *esse* como actualidad es crucial en su argumento para la convertibilidad de ente y bien. El bien como bien es perfecto; toda cosa es perfecta en cuanto que es actual, es decir, en cuanto que sus potencialidades son realizadas. Todo ente en cuanto ente es, por tanto, bueno. La tesis de la convertibilidad está dirigida contra dos concepciones rivales: la posición platónica de que el bien está más allá del ente, y la teoría maniquea de un dualismo ontológico del bien y el mal.

iii) El aspecto más original de la teoría de Tomás es su motivo *antropológico*: la correlación de *anima* y ente. En *De veritate,* q1 a1, entiende los trascendentales "verdad" y "bien" en relación con el alma humana. La introducción de los trascendentales relacionales como tales no es algo exclusivo de Tomás. Alejandro de Hales y Alberto Magno ya modificaron el orden de los *communissima* de Felipe el Canciller, que se basa enteramente en la noción de "indivisión", es decir, en una negación. Ellos reconocen el carácter relacional de la verdad y el bien, pero buscan dar cuenta de este carácter relacional desde una perspectiva teológica. Alejandro y Alberto remiten la verdad y el bien a la causa divina de las cosas, que es su forma ejemplar y su fin último. Toda referencia al alma humana está ausente de sus explicaciones.

El *anima* es "en cierto sentido todas las cosas". La perfección de un ser intelectual consiste en que sea capaz de asimilar las formas de otras cosas; su objeto propio es el ente en general. El reconocimiento del lugar especial de los seres humanos entre otros seres en el mundo es, en efecto, la explicación de una asunción básica en la teoría de los trascendentales. Cuando los *transcendentia* son los *prima* del conocimiento intelectual humano, y los primeros inteligibles son *communia*, el carácter distintivo de los seres humanos debe consistir en su apertura trascendental.

Tomás relaciona la verdad y el bien con los objetos formales de las facultades espirituales de los seres humanos. El objeto del intelecto es el ente bajo la *ratio* de la cognoscibilidad; su objeto es la verdad. El objeto de la voluntad es el ente bajo la *ratio* de la apetibilidad; su objeto es el bien. La tríada "ente-verdad-bien" corresponde a la tríada "alma-intelecto-voluntad" como su objeto formal. La teoría de los trascendentales proporciona una base metafísica para una teoría del conocimiento y una teoría de la acción humana.

Uno de los elementos más interesantes de la teoría tomista es la conexión entre trascendentalidad y moralidad. Tomás da un fundamento trascendental al primer principio de la razón práctica. Así como el primer principio de la razón

teórica se basa en el concepto de “ente”, así el principio de la razón práctica, –“el bien ha de ser hecho y perseguido, y el mal evitado”–, se basa en el concepto de “bien” (epígrafe VII.8).

iv) El último motivo en la teoría de Tomás es *teológico*. Su consideración de los nombres de Dios es una adaptación de la ontología neoplatónica de Dionisio sobre los nombres divinos. Los trascendentales son los nombres primarios; “ente”, “unidad”, “verdad” y “bien” preceden a los otros nombres divinos “debido a su comunidad”. Tomás basa el orden que puede haber entre los nombres divinos en el orden entre los trascendentales. Su modo de entender el *esse* como actualidad también es central en su argumento de que “El, que es” es el nombre más propio.

La relación entre Dios y los *communissima* es una relación causal. Dios solamente puede ser conocido por la razón natural a través de sus efectos. Como aquello que es común a todas las cosas es el efecto propio de la causalidad de Dios, los trascendentales son la vía para el conocimiento filosófico humano de Dios. En este punto, convergen los motivos antropológico y teológico de la teoría de Tomás; en la posesión de su apertura trascendental, los seres humanos son “capaces de Dios”.

La relación causal entre Dios y los trascendentales se elabora con la ayuda de tres modelos: el modelo platónico de la participación, el modelo de la causalidad de lo *maximum* que Aristóteles propone en el libro segundo de su *Metafísica*, y la teoría de la analogía. El primer modelo es el más fundamental. Tomás conecta la teoría de la participación con el modo trascendental de pensamiento. Rechaza la aplicación platónica de la noción de participación a los géneros y especies de las cosas naturales, pero la adopta con respecto a los *maxime communia*. Dios es ser, unidad, verdad y bien por su esencia; las criaturas participan en aquellas perfecciones (epígrafe IX.3).

Las criaturas, sin embargo, no son llamadas entes, unas, verdaderas y buenas en virtud de su relación con la causa divina. La fundamentación teológica de los trascendentales no niega que toda cosa sea ente, una, verdadera y buena en virtud de un principio formal, su propio acto de *esse*. La teoría de Tomás explica la trascendentalidad de aquello-que-es mediante dos resoluciones: su resolución interna al principio formal más general y la resolución a la causa extrínseca más universal.

Ludger Honnefelder ha publicado importantes estudios sobre el modo trascendental de pensamiento de Duns Escoto y su influencia en la filosofía moderna. En varias de sus publicaciones, contrasta la concepción de la ontología de Escoto con la de Tomás. Según esta interpretación, el núcleo de esta oposición es que, para Tomás, la metafísica es una onto-teología, en tanto que para Escoto es una *scientia transcendens*. Dice que la teoría de los trascendentales forma

sólo una pequeña parte, incluso “insignificante”, de la metafísica de Tomás[18]. Esta visión, sin embargo, necesita una corrección radical.

La oposición entre Tomás y Escoto es elaborada por Honnefelder en dos direcciones. El primer momento concierne al sujeto de la metafísica. El criterio para Tomás, en contraste con Escoto, no es la generalidad transcategorial de ciertos conceptos, sino la separación de materia y movimiento. La supramaterialidad proporciona la entrada a la ciencia metafísica. La filosofía primera sigue siendo para Tomás, en último término, la consideración de aquello que es trascendente.

En el capítulo III, sin embargo, llegamos a una conclusión totalmente diferente. Ahí afirmamos que el comentario que hace Tomás al *De Trinitate* de Boecio y el prólogo de su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles manifiestan una transformación en la concepción de la metafísica. Identificamos esta transformación como un cambio de la supramaterialidad a la comunidad. El sujeto de la filosofía primera no es el ente primero divino, sino el ente en general (*ens commune*). Cuando la metafísica es la *scientia communis*, la teoría de los trascendentales no puede ser una parte “insignificante” de esta ciencia, porque los trascendentales son las condiciones del ente en general.

El segundo momento de la oposición que establece Honnefelder entre Tomás y Escoto pertenece a la naturaleza de lo primero en el ámbito epistemológico, del que trata la filosofía primera. Esto primero –para Tomás–, podría basarse en la precognición de la primera causa, mientras que para Escoto lo primero conocido está relacionado con el término de la *resolutio* de nuestros conceptos. Según la visión de Honnefelder, Tomás, en su comentario al *De Trinitate,* abandona el método de resolución que había seguido en el *De veritate,* q1 a1, y emplea, en su lugar, la *separatio*. La “separación” es un juicio negativo que significa que el ente no es necesariamente material. Esto presupone otro juicio positivo, a saber, que hay seres inmateriales. La base de este juicio reside en la precognición (“Vorgriff”) del ser ilimitado mismo[19].

La interpretación de Honnefelder da lugar a tres observaciones. Primera, la sugerencia de que Tomás, en *De veritate,* q1 a1, habría abandonado el método

---

[18] Véase, en particular, la parte final de la disertación de L. Honnefelder, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus,* Münster, 1979 (2ª ed., 1989), pp. 397 ss.; también: “Der zweite Anfang der Metaphysik”; y “Metaphysik und Transzendenz. Überlegungen zu Johannes Duns Scotus im Blick auf Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury”, en L. Honnefelder y W. Schüssler (eds.), *Transzendez. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn, 1992, pp. 137-161. Este último artículo constituye la base de nuestra exposición.

[19] La interpretación de Honnefelder está muy influida por la tesis de L. B. Geiger de la importancia de la *separatio* para la concepción tomista de la metafísica. Ver epígrafe III.3.

de resolución porque esta resolución lleva sólo a una creencia u opinión, y no a un conocimiento que sea científicamente cierto; esta sugerencia carece de todo fundamento y es contraria al tenor del estudio de Tomás. Tomás afirma que, de igual modo que en el orden de demostración, así también al investigar qué es algo debe hacerse una reducción a principios que son conocidos *per se*. Su intención es reducir nuestros conceptos a uno "primero" que es la condición de todo conocimiento científico de las cosas.

Segunda observación, es incorrecto decir que Tomás, en su comentario al *De Trinitate*, emplee la *separatio* en lugar del método de *resolutio*. En el epígrafe III.4, vimos que en la cuestión sexta de su comentario, Tomás conecta estrechamente el método de la metafísica con el método de resolución. Distingue dos tipos de resolución: una resolución *secundum rationem* que termina en la consideración del ente y de aquello que pertenece al ente como tal; y una resolución *secundum rem* que termina en la causa universal del ente. La primera resolución es la condición de la segunda; Dios es el fin último de la investigación metafísica.

La tercera sugerencia, la tesis que Honnefelder atribuye a Tomás sobre el principio epistemológico, se aplica más a Buenaventura que a Tomás de Aquino. Tomás rechaza explícitamente la tesis de que Dios sea de algún modo aquello que es concebido primero por el intelecto. Su posición en el debate que tuvo lugar en el siglo XIII, sobre lo primero en el conocimiento, es que esto que es concebido primero es el ente que es común por predicación. La posición de Tomás –como observábamos arriba–, es una crítica de la posición platónica, según la cual lo primero en el orden de nuestro conocimiento intelectual es el ente que es común por causalidad. Se destaca que Duns Escoto no critica en Tomás la opinión que le atribuye Honnefelder, sino la opinión de que el primer objeto del intelecto es la quididad del ente material (cfr. epígrafe IV.2).

El propósito de estas observaciones críticas no es negar que haya diferencias sustanciales entre la ontología de Tomás y la de Escoto. Sólo quieren aclarar que esta oposición no consiste en los dos momentos propuestos por Honnefelder. Su interpretación se apoya, invirtiéndola, en una marginalización de la teoría de los trascendentales en el pensamiento de Tomás.

3. La filosofía medieval como una filosofía trascendental

Nuestro estudio comenzó con un capítulo introductorio en el que discutíamos tres concepciones representativas de la filosofía medieval –la de Etienne Gilson, la de la *Cambridge History* y la de Alain de Libera– y proponíamos un planteamiento alternativo. Tomás de Aquino sirvió como prueba para este plan-

teamiento. La investigación sobre su pensamiento fue concebida para justificar la afirmación de que la teoría de los trascendentales arroja más luz sobre la dimensión propiamente filosófica del pensamiento medieval, que las tres concepciones discutidas. Esta afirmación no niega la pluriformidad de la filosofía en este periodo; la idea de la trascendentalidad admite diversas elaboraciones. Los estudios de Felipe el Canciller, Tomás de Aquino, Duns Escoto y Meister Eckhart difieren considerablemente entre sí. Por supuesto, hubo también intentos filosóficos de encontrar la autonomía de la filosofía antes de la Edad Media, pero no es hasta el siglo XIII cuando adquieren una base metafísica comprehensiva. Concluiremos nuestro estudio mostrando que el modo de entender la filosofía medieval como un modo trascendental de pensamiento no excluye las otras tres concepciones, sino que las incorpora.

i) En su libro *El espíritu de la filosofía medieval*, Gilson afirma que bajo el impulso de la cristiandad, el pensamiento medieval transformó la filosofía griega. La filosofía medieval debe entenderse como "filosofía cristiana", cuya innovación más importante es "la metafísica del Éxodo". Gilson opone "el pensamiento griego", que afirmaba la primacía del bien, al "pensamiento cristiano", que defendía la primacía del ser y la subordinación del bien a él.

La consecuencia de la oposición de Gilson es que el *corpus dionysianum* se sitúa realmente fuera del pensamiento cristiano. Hemos visto, sin embargo, que Tomás, por medio de la distinción entre comunidad por predicación y comunidad por causalidad, conecta el modo de pensamiento platónico de Dionisio con el modo de pensamiento trascendental, y que ofrece una justificación para el orden dionisiano de los nombres divinos, en el cual el Bien es anterior al Ser. La oposición que hace Gilson entre pensamiento griego y cristiano es problemática también por otra razón: ya que niega la función mediadora de la filosofía árabe[20]. En las proposiciones del *Liber de causis*, por ejemplo, los medievales encontraron la idea de la creación (prop. IV: "la primera de las cosas *creadas* es el ser").

La concepción que Gilson tiene de la filosofía medieval quiere expresar la estrecha conexión en la Edad Media entre la filosofía y la revelación cristiana. La significación que tiene la teoría de los trascendentales para esta conexión puede ser ilustrada con la reflexión que hace Tomás sobre el origen de la realidad en su estudio sobre la historia de la filosofía (cfr. epígrafe III.8). En las fases primera y segunda de esta historia, las cosas se consideran en la medida en que son *tales* seres en virtud de formas accidentales o *estos* seres en virtud de formas sustanciales. En la tercera y última fase, se hace una transición desde el

---

[20] En otros estudios, el propio Gilson ha llamado la atención sobre la importancia de los pensadores árabes, en particular de Avicena. Véase, por ejemplo: "Avicenne en Occident au Moyen Age", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1969 (44), pp. 89-121.

nivel categorial al nivel trascendental; el origen del ente *en general*, es decir, la creación de las cosas, es considerado después. Tomás interpreta la idea de la creación en términos de causalidad con una extensión trascendental.

La teoría de los trascendentales tiene un motivo teológico. Un aspecto particular de la relación de los trascendentales con lo divino concierne a la teoría de la Trinidad, una teoría que Gilson no considera, porque es inaccesible para la razón natural. Tomás, como otros pensadores medievales, emplea los trascendentales para una clarificación filosófica de este misterio de fe (IX.7).

El interés de Gilson en la teoría de los trascendentales es marginal. En su estudio sobre la filosofía de Tomás, se refiere a ella sólo una vez, cuando aborda la reflexión que hace Tomás sobre la unidad de Dios en *Summa theologiae*, I, q11[21]. El lugar de esta exposición resulta coherente con respecto a la tesis de Gilson de que el historiador debe explicar la filosofía medieval en consonancia con el orden teológico de la *sacra doctrina*. Desde un punto de vista histórico, sin embargo, la consideración de los trascendentales como tales –en este caso, la convertibilidad de ente y unidad– precede a su utilización como nombres divinos. Como *communissima*, ellos son la base para el conocimiento natural de Dios por parte del hombre. La interpretación "teológica" de Gilson fracasa al ofrecer una idea sobre el orden propio de la filosofía.

ii) El planteamiento lógico-semántico ha cambiado el estudio de la filosofía medieval. Su efecto más duradero es que el historiador está ahora más dispuesto que antes a dedicar atención a la función de la lógica terminista en el desarrollo de las teorías filosóficas o teológicas. Este planteamiento es útil también para nuestra idea de la génesis de la teoría de los trascendentales. No puede dudarse que las discusiones lógicas desempeñan un destacado papel en su desarrollo, incluso aunque las conexiones históricas exactas estén todavía poco claras. Queremos llamar la atención sobre dos textos de la *Logica modernorum* que mencionan explícitamente los *nomina transcendentia* en exposiciones sobre el equívoco[22].

En la así llamada *Dialectica Monacensis* se describe un tipo de equívoco que se plantea cuando una palabra significa una cosa primariamente y otra secundariamente (*per posterius*), por ejemplo "saludable" dicho de "animal" y de "orina". De manera muy interesante, el autor va más allá de este ejemplo tradicional para añadir otra aplicación de este tipo de equívoco que concierne a los *nomina transcendentia* "cosa", "ente", "unidad", "lo mismo" y "lo diverso". Aunque la

---

[21] E. Gilson, *Le Thomisme*, pp. 120-121. Debe destacarse que Gilson sólo otorga un lugar especial a la teoría de los trascendentales en un trabajo publicado póstumamente: *Constantes philosophiques de l'être*, Paris, 1983.

[22] Cfr. A. de Libera, "D'Avicenne à Averroès, et retour. Sur les sources arabes de la théorie scolastique de l'un transcendantal", pp. 142-143.

datación del texto es incierta, la utilización de *transcendentia* constituye una de las más tempranas apariciones de ese término conocidas[23]. En la *Summa Metensis*, atribuida a Nicolás de París (c. 1240), se distinguen dos clases de equívocos: el equívoco en sentido propio (*proprie*), cuando una palabra tiene una ambigüedad real, y el equívoco en sentido amplio (*communiter*), cuando una palabra remite a muchas cosas, a una de ellas primariamente y a las otras secundariamente. Los últimos términos son llamados *analoga equivoca*; los trascendentales, *ens, unum* y *aliquid* se ofrecen como ejemplos[24].

En el discurrir de nuestro estudio, encontramos con frecuencia que la teoría de los trascendentales hace uso de teorías importantes de lógica terminista. En las soluciones a dos dificultades centrales figura especialmente un planteamiento semántico. Al explicar la identidad y la diferencia entre las nociones más comunes, los medievales emplean teorías de lógica terminista que conciernen a los modos de significar y a la distinción entre significación y suposición. En la exposición de los trascendentales como nombres divinos, Tomás apela a la distinción entre términos concretos y abstractos (*ens-esse, verum-veritas*) y a la distinción entre la *res significata* y el *modus significandi* en orden a clarificar las posibilidades y límites del discurso humano sobre Dios. En resumen, la teoría de los trascendentales dedica gran atención a "el modo en que los seres humanos hacen cosas con palabras".

iii) De Libera ha introducido criterios importantes para determinar el lugar de la filosofía medieval: la noción de lo "intelectual" y la experiencia del pensamiento. El espíritu de la filosofía medieval expresa en lo que él llama "aristotelismo ético", que enseña el destino intelectual del hombre y el ideal de una vida filosófica.

Sin embargo, es difícil ver por qué el espíritu propio de la filosofía medieval debe residir en una teoría aristotélica. En comparación con la concepción de De Libera, la filosofía medieval adquiere una base más amplia y fundamental en la teoría de los trascendentales. Es una teoría sobre los *prima*, las condiciones de

---

[23] L. M. De Rijk, *Logica Modernorum: A Contribution to the History of Early Terminist Logic* II, 1, Assen, 1967, p. 508; II, 2, pp. 560-561: "Ad hunc modum reducuntur omnes equivocationes que sunt circa nomina transcendentia. Qualia sunt haec: 'res', 'ens', 'unum', 'universale', 'possibile', 'contingens', 'idem', 'diversum', et similia". De Rijk data la *Dialectica Monacensis* en las últimas décadas del siglo XII (cfr. II, 1, pp. 412-414), pero hoy se ha aceptado una fecha posterior. El texto es del primer cuarto del siglo XIII (comunicación escrita de L. M. De Rijk al autor, fechada en enero 25, 1995).

[24] L. M. De Rijk, *Logica Modernorum,* II, 1, p. 475: "et notandum quod equivocatio duobus modis accipitur, proprie et communiter; proprie quando ipsa dictio multiplex est actu; communiter quando dictio se habet ad plura, ad unum prius et ad alia ex consequenti. Et sic dicuntur analoga equivoca, sicut 'ens', 'unum' et 'aliquid', quae dicuntur primo de substantia, per posterius autem de quantitae et qualitate et ceteris".

las razones teórica y práctica. En el estudio de Tomás, se hace explícito el motivo antropológico de esa teoría. Los seres humanos poseen a través de sus facultades del intelecto y la voluntad una apertura trascendental, gracias a la cual son capaces de alcanzar aquello que es la verdad y la bondad mismas. La realización de esta posibilidad constituye el destino intelectual del hombre.

Si la experiencia del pensamiento es constitutiva para lo “intelectual”, y si la teoría de los trascendentales es la articulación de una experiencia básica de pensamiento, entonces el lugar de la intelectualidad medieval no debería restringirse a la facultad de artes, sino que debe incluir también las obras de los *theologi*. Son los teólogos parisinos los que formularon los primeros estudios sobre los trascendentales: Felipe el Canciller, Alejandro de Hales, Alberto Magno y Tomás de Aquino. Mostrar la importancia del modo de pensamiento trascendental, en fin, ha sido el objetivo del presente estudio.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

Alberto Magno

–*De bono,* en *Opera Omnia,* XXVIII (editio Coloniensis), H. Kühle (ed.), Münster, 1951.

–*De causis et processu universitatis a Prima Causa,* en *Opera Omnia,* XVII, 2 (editio Coloniensis), W. Fauser (ed.), Münster, 1993.

–*De praedicabilibus,* en *Opera Omnia,* I (editio Parisiensis), A. Borgnet (ed.), Paris, 1890.

–*Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei,* I, en *Opera Omnia,* XXXIV, 1 (editio Coloniensis), D. Siedler (ed.), Münster, 1978.

–*Super Dionysium De divinis nominibus,* en *Opera Omnia,* XXXVII, 1 (editio Coloniensis), P. Simon (ed.), Münster, 1972.

–*Super Ethica,* en *Opera Omnia,* XIV, 1 (editio Coloniensis), W. Kübel (ed.), Münster, 1968/1972.

–*Super I Sententiarum,* en *Opera Omnia,* 26 (editio Parisiensis), Paris, 1893.

Alejandro de Hales

–*Summa theologica I-IV,* Editio Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1924-1948.

Anónimo

–*Tractatus de transcendentalibus entis conditionibus* (Assisi, Biblioteca Comunale, Codex 186), D. Halcour (ed.), *Franziskanische Studien,* 1959 (41), pp. 41-106.

Anselmo de Canterbury

–*De veritate,* en *Opera Omnia,* I, F. S. Schmitt (ed.), Edinburgh, 1946.

Aristóteles

–*Analytica Posteriora,* W. D. Ross (ed.), Oxford, 1964.

–*Categoriae,* L. Minio-Paluello (ed.), Oxford, 1949.

–*Ethica Nicomachea,* J. Burnet (ed.), Oxford, 1900.

–*Metaphysica*, W. Jaeger (ed.), Oxford, 1957.

–*Physica*, W. D. Ross (ed.), Oxford, 1936.

–*Topica*, W. D. Ross (ed.), Oxford, 1958.

Agustín de Hipona

–*De diversis quaestionibus,* A. Mutzenbecher (ed.), Corpus Christianorum Series latina (CC SL) 44A, Turnhout, 1975.

–*De doctrina christiana*, W. M. Green (ed.), Corpus Scriptorum Ecclasticorum latinorum (CSEL) 80, Vienna, 1963.

–*De libero arbitrio,* W. M. Green (ed.), CC SL, 29, Turnhout, 1970.

–*De natura boni*, A. A. Moon (trad.), Washington, 1955.

–*De Trinitate,* W. J. Mountain (ed.), CC SL, 50, Turnhout, 1968.

–*De vera religione*, W. M. Green (ed.), CSEL, 77, Vienna, 1961.

–*Soliloquia,* W. Hörmann (ed.), CSEL, 89, Vienna, 1986.

Averroes

–*Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, Venedig, 1562 (reimpr.: Frankfurt, 1962).

Avicena

–*Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I: libros I-IV, S. Van Riet (ed.), Louvain/Leiden, 1977; II: libros V-X, S. Van Riet (ed.), Louvain/Leiden, 1980.

Berthold de Moosburgo

–*Expositio super Elementationem theologicam Procli: Prologus. Propositiones* 1-13, M. R. Pagnoni-Sturlese / L. Sturlese (eds.), Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, VI,1, Hamburg, 1984.

Boecio

–*Contra Eutychen*, en *The Theological Tractates*, E. K. Rand / H. F. Steward (eds.), Cambridge, Mass., 1918, (reimpr.: 1962).

–*De consolatione philosophiae*, S. Tester (ed.), London, 1973.

–*De hebdomadibus*, en *The Theological Tractates*, Cambridge, Mass., 1918.

–*De Trinitate*, en *The Theological Tractates*, Cambridge, Mass., 1918.

–*In Topicorum,* Migne, PL 64.

Boecio de Dacia

–*Opuscula*, en *Opera*, III, 2, N. G. Green-Pedersen (ed.), Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VI, 2, Copenhagen, 1976.

Buenaventura

–*Breviloquium*, en *Opera Omnia*, V, Editio Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1891.

–*Collationes in Hexaemeron*, en *Opera Omnia*, V, Quaracchi, 1891.

–*In quatuor libros Sententiarum*, en *Opera Omnia*, I-IV, Quaracchi, 1882-1889.

–*Itinerarium mentis ad Deum*, en *Opera Omnia*, V, Quaracchi, 1891.

–*Quaestiones disputatae de scientia Christi*, A. Speer (ed. y trad.), Hamburg, 1992.

Cayetano, Tomás de Vío

–*Commentaria in Summam theologiae* I^{a}-II^{ae}, en Tomás de Aquino, *Opera Omnia*, VII (editio Leonina), Rome, 1891.

Dionisio el Areopagita

–*De caelesti hierarchia*, Migne, PL 3.

–*De divinis nominibus*, Migne, PL 3.

–*De divinis nominibus* (texto latino de Juan Sarraceno), en Tomás de Aquino, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, C. Pera (ed.), Turin, 1950.

Duns Escoto

–*Quaestiones subtillisimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, en *Opera Omnia*, 7, L. Vivès (ed.), Paris, 1893.

–*Lectura in Librum IV Sententiarum*, en *Opera Omnia*, 16, L. Vivès (ed.), Paris, 1894.

–*Ordinatio I, dist. 3*, en *Opera Omnia* (editio Vaticana) 3, A. Sépinski / C. Balic (eds.), Rome, 1954.

Eckhart, Meister

–*Expositio libri Iohannis*, en *Die lateinischen Werke (LW)*, 3, K. Christ / J. Koch (eds.), Stuttgart, 1936.

–*Prologus generalis in Opus tripartitum*, en *Die lateinischen Werke*, 1, K. Weiss (ed.), Stuttgart, 1964.

–*Quaestiones Parisienses*, en *Die lateinischen Werke*, 5, K. Weiss (ed.), Stuttgart, 1964.

–*Super Ecclesiastici*, en *Die lateinischen Werke*, 2, A. Zimmermann / L. Sturlese (eds.), Stuttgart, 1992.

Enrique de Gante

–*Quodlibet*, Paris, 1518 (reimpr.: Louvain, 1961).

–*Summa quaestionum ordinarium* XXXI-XXXIV, en *Opera Omnia*, 27, R. Macken (ed.), Louvain, 1991.

Eustracio

–*In Primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, en *C orpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*, VI, 1, P. Mercken (ed.), Leiden, 1973.

Hegel, G. W. F.

–*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, en *Sämtliche Werke*, 15, Stuttgart, 1928.

Hilario de Poitiers

–*De Trinitate*, P. Smulders (ed.), CC SL, 62, Turnhout, 1979.

Javelli, Crisóstomo

–*Tractatus de transcendentibus*, en *Opera Omnia*, 1, Leiden, 1580.

Juan Damasceno

–*Dialectica* (versión de Roberto Grosseteste), O. A. Colligan (ed.), Louvain/Paderborn, 1953.

Kant, Emmanuel

–*Kritik der reinen Vernunft*, R. Schmidt (ed.), Hamburg, 1926.

–*Reflexionen zur Metaphysik*, Akademie-Ausgabe 18, Berlin, 1928.

[Logica Modernorum]

–*Logica modernorum. A contribution to the History of Early Terminist Logic*, 3 vols., L. M. de Rijk (ed.), Assen, 1962-67.

Nicolás de Cusa

–*De docta ignorantia*, P. Wilpert (ed.), en *Die belehrte Unwissenheit*, I, Hamburg, 1970.

Pedro Juan Olivi

–*Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), Quaracchi, 1922-26.

Pedro Lombardo

–*Sententiae*, I, Brady (ed.), Grottaferrata, 1972.

Pedro Hispano

–*Tractatus (Summule logicales)*, L. M. de Rijk (ed.), Assen, 1972.

Felipe el Canciller

–*Summa de bono*, N. Wicki (ed.), Corpus Philosophorum Medii Aevi, II, Bern, 1985.

Plotino

–*Enneades*, P. Henry / H. R. Schwyzer (eds.), Oxford, 1964-82.

Proclo

–*The Elements of Theology*, E. R. Dodds (ed.), Oxford, 1963.

Pseudo-Tomás de Aquino

–*De natura generis*, R. M. Spiazzi (ed.), en *Opuscula philosophica*, Turin, 1954.

Siger de Brabante

–*Quaestiones in Metaphysicam*, W. Dunphy (ed.), Louvain-la-Neuve, 1981.

Tomás de Aquino

–*Compendium theologiae*, en *Opera Omnia*, XLII (editio Leonina), Rome, 1979 (cit. *Comp Theol*).

–*De ente et essentia*, en *Opera Omnia*, XLIII (editio Leonina), Rome, 1976 (cit. *De Ent et Es*).

–*De principiis naturae*, en *Opera Omnia*, LXIII (editio Leonina), Rome, 1976 (cit. *De Princ Nat*).

–*De Spiritualibus Creaturis*, M. Calcaterra / T. Centi (eds.), en *Quaestiones disputatae*, II, Turin, 1965 (cit. *De Spirit Creat*).

–*De substantiis separatis*, en *Opera Omnia,* XL (editio Leonina), Rome, 1967-1968 (cit. *De Subs Sep*).

–*De Virtutibus in communi*, P. A. Odetto (ed.). *Quaestiones disputatae*, II, Turin, 1965 (cit. *De Virt*).

–*De Virtutibus cardinalibus*, P. A. Odetto (ed.). *Quaestiones disputatae*, II, Turin, 1965 (*De Virt card*).

–*Expositio libri Boetii De Hebdomadibus*, en *Opera Omnia*, L (editio Leonina), Rome, 1992 (cit. *In De hebdom*).

–*Expositio libri Peryermenias*, en *Opera Omnia*, I*,1 (editio Leonina), Rome, 1989 (cit. *In Peri Her*).

–*Expositio libri Posteriorum*, en *Opera Omnia* I*, 2 (editio Leonina), Rome, 1989 (cit. *In Post Anal*:).

–*Expositio super Iob ad litteram*, en *Opera Omnia,* XXVI (editio Leonina), Rome, 1965 (cit. *Super Iob*).

–*In Aristotelis libros Physicorum*, en *Opera Omnia*, II (editio Leonina), Rome, 1884 (cit. *In Phys*).

–*In libros Aristotelis De caelo et mundo*, en *Opera Omnia*, III (editio Leonina), Rome, 1886 (cit. *In de Cael*).

–*In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, C. Pera (ed.), Turin, 1950 (cit. *In de Div Nom*).

–*In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, M. R. Cathala / R. M. Spiazzi (eds.), Turin, 1971 (cit. *In Met*).

–*Lectura super Ioannem*, R. Cai (ed.), Turin, 1952 (cit. *Super Io*).

–*Quaestiones disputatae De Anima*, M. Calcaterra / T. Centi (eds.), en *Quastiones disputatae*, II, Turin, 1965 (cit. *De An*).

–*Quaestiones disputatae De Malo*, en *Opera Omnia*, XXIII (editio Leonina), Rome, 1982 (cit. *De Malo*).

–*Quaestiones disputatae De Potentia*, P. M. Pession (ed.), en *Quaestiones disputatae*, II, Turin, 1965 (cit. *De Pot*).

–*Quaestio disputata de unione Verbi Incarnati*, M. Calcaterra / T. Centi (eds.), en *Quaestiones disputatae*, II, Turin, 1965 (cit. *De Un Ver*).

–*Quaestiones disputatae De Veritate*, en *Opera Omnia*, XXII, 1-3 (editio Leonina), Rome, 1970-1976 (cit. *De verit*).

–*Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 108 articulis*, en *Opera Omnia*, LXII (editio Leonina), Rome, 1979 (cit. *Ad Verc*).

–*Scriptum Super Libros Sententiarum* I-IV, P. Mandonnet / M. F. Moos (eds.), Paris, 1929-47 (cit. *In Sent*).

–*Sentencia Libri De anima*, en *Opera Omnia*, XLV, 1 (editio Leonina), Rome, 1984 (cit. *In de An*).

–*Sentencia Libri De sensu et sensato*, en *Opera Omnia*, XLV, 2 (editio Leonina), Rome, 1985 (cit. *In de Sen*).

–*Sententia libri Ethicorum*, en *Opera Omnia*, XLVII (editio Leonina), Rome, 1969 (cit. *In Ethic*).

–*Summa contra Gentiles*, en *Opera Omnia*, XIII-XV (editio Leonina), Rome, 1918-1930 (cit. *CG*).

–*Summa theologiae*, en *Opera Omnia*, IV-XII (editio Leonina), Rome, 1888-1906 (cit. *STh*).

–*Super Boetium De Trinitate*, en *Opera Omnia*, L (editio Leonina), Rome, 1992 (cit. *In de Trin*).

–*Super librum De causis expositio*, H. D. Saffrey (ed.), Fribourg / Louvain, 1954 (cit. *In de Cau*).

–*Quaestiones quodlibetales*, R. M. Spiazzi (ed.), Turin, 1956 (cit. *Quodl*).

Vico, Giambattista

–*Liber metaphysicus (De antiquissima Italorum sapientia liber primus)*, S. Otto / H. Viechtbauer (eds. y trads.), Munich, 1979.

–*Selected Writings*, L. Pompa (ed. y trad.), Cambridge, 1982.

Guillermo de Auxerre

–*Summa aurea*, J. Ribailler (ed.), vol. I, Rome, 1980-7.

Guillermo de Ockham

–*Scriptum in I Sententiarum*, en *Opera Theologica*, IV, I, Etzkorn / E. Kelly (eds.), New York, 1979.

2. Bibliografía

Acerill, J. L., “Aristotle on ‘Good’ and the Categories”, S. M. Stern et al. (ed.), en *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented to Richard Walzer*, Oxford, 1972. Reimpreso en: J. Barnes / M. Schofield / R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle,* II, London, 1977, pp. 17-24.

Adamczyk, S., *De obiecto formali intellectus nostri secundum doctinam S. Thomae Aquinatis*, (Analecta Gregoriana, 2), Rome, 1922.

Aertsen, J. A., *Medieval Reflections on Truth: Adaequatio rei et intellectus,* Inaugural address Free University, Amsterdam, 1984.

–“The Convertibility of Being and Good in St. Thomas Aquinas”, *The New Scholasticism*, 1985 (59), pp. 449-470.

–“The Circulation-Motive and Man in the Thought of Thomas Aquinas”, en *L’homme et son univers au Moyen Age. Acts of the 7th International Congress of Medieval Philosophy*, vol. I, Louvain-la-Neuve, 1986, pp. 432-439.

–“Transzendental versus kategorial: Die Zwiespältigkeit von Thomas’ Philosophie? Eine kritische Studie”, *Vivarium*, 1986 (24), pp. 143-158.

–“Wendingen in Waarheid: Anselmus van Canterbury, Thomas van Aquino en Vico”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 1987 (49), pp. 187-229.

–“Natural Law in the Light of the Doctrine of the Transcendentals”, en L. J. Elders / K. Hedwig (eds.), *Lex et Libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas*, Vatican City, 1987, pp. 99-112.

–“Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik. Der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV Buch der *Metaphysica*”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1988 (35), pp. 293-316.

–*Nature and Creature. Thomas Aquinas’s Way of Thought,* Leiden/New York, 1988.

–"Method and Metaphysics. The 'via resolutionis' in Thomas Aquinas", *The New Scholasticism*, 1989 (63), pp. 405-418.

–"Denken van Eenheid", *Tijdschrift voor Filosofie*, 1990 (52), pp. 399-420.

–"The Medieval Doctrine of the Transcendentals: The Current State of Research", *Bulletin de philosophie médiévale*, 1991 (33), pp. 130-147.

–"Natur, Mensch und der Kreislauf der Dinge bei Thomas von Aquin", en *Mensch und Natur im Mittelalter*, (Miscellanea Mediaevalia 21/1), Berlin / New York, 1991, pp. 143-160.

–"Die Frage nach der Transzendentalität der Schönheit im Mittelalter", en B. Mojsisch / O. Pluta (eds.), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters,* (Festschrift Kurt Flash), Amsterdam, 1991, pp. 1-22.

–"Good as Transcendental and the Trascendence of the Good", en S. MacDonald (ed.), *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology,* Ithaca / London, 1991, pp. 56-73.

–"Truth as Transcendental in Thomas Aquinas", *Topoi,* 1992 (11), pp. 159-171.

–"The Platonic Tendency of Thomism and the Foundations of Aquinas's Philosophy", *Medioevo*, 1992 (18), pp. 53-70.

–"Ontology and Henology in Medieval Philosophy (Thomas Aquinas, Master Eckhart and Berthold of Moosburg)", en E. P. Bos / P. A. Meyer (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden, 1992, pp. 120-140.

–"Der Satz vom Widerspruch in der mittelalterlichen Philosophie: Baron von Münchhausen, Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues", en K. Jacobi (ed.), *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, Leiden, 1993, pp. 707-727.

–"Was heißt Metaphysik bei Thomas von Aquin?", en I. Craemer-Ruegenberg / A. Speer (eds.), *Scientia und Ars im Hoch-und spätmittelalter*, (Miscellanea Mediaevalia, 22), Berlin / New York, 1994, pp. 217-239.

–"Transcendental Thought in Henry of Ghent", en *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his death (1293),* W. Vanhamel (ed.), Louvain, 1996.

Albert, H., *Treatise on Critical Reason*, Princeton, 1985.

Allers, R. (trad.), *Thomas von Aquin. Über das Sein und das Wesen*, Darmstadt, 1965.

Ancona Costa, Chr. D', "Saint Thomas lecteur du 'Liber de Causis'. Bilan des recherches contemporaines concernant le 'De causis' et analyse de l'interprétation thomiste", *Revue thomiste*, 1992 (92), pp. 785-817.

Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, 1962.

–"Etienne Gilson et la question de l'être", en M. Couratier (ed.), *Etienne Gilson et nous: La philosophie et son histoire, Colloque sur l'actualité de la pensée d'Etienne Gilson*, Paris, 1980, pp. 79-92.

Bärthlein, K., *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie, I: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin / New York, 1972.

Balthasar, J. U. von, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, III/I, Einsiedeln, 1965.

Beierwaltes, W., "Der Kommentr zum 'Liber de causis' als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin", *Philosophische Rundschau*, 1963 (11), pp. 192-215.

–Reseña de K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, 1966, en *Philosophische Rundschau*, 1969 (16), pp. 141-152.

–*Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer wirkungsgeschichte*, Frankfurt a.M., 1985.

Bejas, A., *Vom Seienden als solchen zum Sinn des Seins. Die Transzendentalienlehre bei Edith Stein und Thomas von Aquin*, Frankfurt a.M., 1994.

Berti, E., "Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la Métaphysique", en P. Aubenque (ed.), *Études sur la Metaphysique d'Aristote. Actes du VI*[e] *Symposium Aristotelicum*, Paris, 1979, pp. 89-129.

Boer, T. de, *Tussen filosofie en profetie. De wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Baarn, 1976.

Böhner, Ph., "The System of Metaphysics of Alexander of Hales", *Franciscan Studies*, 1945 (26, nueva serie, vol. 5), pp. 366-414.

Breton. S., "L'idée de transcendantal et la genèse des transcendantaux chez Saint Thomas d'Aquin", *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*, Paris, 1963, pp. 45-74.

Brunn, E. Zum, "La 'philosophie chrétienne' et l'exégèse d'Exode 3:14 selon M. Etienne Gilson", *Revue de thèologie et de philosophie*, 1969 (3, série 19), pp. 94-105.

Bubner, R., "Kalokagathia", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, IV, Darmstadt, 1976, pp. 681-684.

Châtillon, J., "Unitas, Aequalitas, Concordia vel Connexio, Recherches sur les origines de la théorie thomiste des appropriations *(Sum. Theol.* I, q. 39, art. 7-8)", en *St. Thomas Aquinas, 1274-1974: Commemorative Studies,* vol. I, Toronto, 1974, pp. 337-379.

Chenu, M. D., "Les 'philosophes' dans la philosophie chrétienne médiévale", *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1937 (26), pp. 27-40.

–*La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957.

Couesnogle, V. de, "La causalité du maximum", *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1954 (38), pp. 434-444; 658-680.

Couloubaritsis, L., "L'être et l'un chez Aristote", *Revue de philosophie ancienne*, 1983 (1), pp. 49-98; 143-195.

Courtès, P. C., "L'un selon saint Thomas", *Revue thomiste,* 1969 (68), pp. 198-240.

Couratier, M. (ed.), *Etienne Gilson et nous: La philosophie et son histoire. Colloque sur l'actualité de la pensée d'Etienne Gilson,* Paris, 1980.

Courtine, J. F., *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, 1990.

Craemer-Ruegenberg, I., "'Ens est quod primum cadit in intellectu' Avicenna und Thomas von Aquin", en U. Tworuschka (ed.), *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident* (Festschrift A. Falaturi), Cologne / Vienna, 1991, pp. 133-142.

Crosby, J. F., "The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of *Bonum*", *Aletheia, An International Journal of Philosophy,* 1977 (1), pp. 231-336.

–"Are Being and Good Really Convertible? A Phenomenological Inquiry", *The New Scholasticism*, 1983 (57), pp. 465-500.

Czapiewski, W., *Das Schöne bei Thomas von Aquin*, Freiburg, 1964.

Dasseleer, P., "L'être et la beauté selon Saint Thomas d'Aquin", en J. Follon / J. McEvoy (eds.), *Actualité de la pensée médiévale*, Louvain-la-Neuve, 1994, pp. 268-286.

Dewan, L., "St. Thomas and the Causality of God's Goodness", *Laval Théologique et Philosophique*, 1978 (34), pp. 291-304.

–"St. Thomas and the Ground of Metaphysics", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* 1980 (54), pp. 144-154.

Doig, J. C., *Aquinas on Metaphysics. A historico-doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics,* The Hague, 1972.

Donceel, J., "Transcendental Thomism", *The Monist*, 1974 (58), pp. 67-85.

Dondaine, A., "Saint Thomas et la dispute des attributs divins", *Archivum fratrum praedicatorum,* 1938 (8), pp. 253-262.

Dondaine, H. F., *Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIII[e] siècle*, Rome, 1953.

Dreyer, M., *Nikolaus von Amiens: Ars fidei catholicae. Ein Beispielwerk axiomatischer Methode*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, nueva serie 37), Münster, 1993.

–"Regularmethode und Axiomatik. Wissenschaftliche Methodik im Horizont der *artes*-Tradition des 12. Jahrhunderts", en I. Craemer-Ruegenberg / A. Speer (eds.), *Scientia und ars im Hoch-und Spätmittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 22/1), Berlin / New York, 1994, pp. 145-157.

Ducharme, S., "Note sur le transcendental 'res' selon Saint Thomas", *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1940 (10 section spéciale), pp. 85*-99*.

Duintjer, O. D., *De vraag naar het transcendentale, vooral in verband met Heidegger en Kant*, Leiden, 1966.

Ebbesen, S., "Doing Philosophy the Sophismatic Way", en R. Imach / A. Maierù (eds.), *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto- e Novecento*, Rome, 1991, pp. 331-359.

Eco, U., *Art and Beauty in the Middle Ages*, New Haven / London, 1986 (trad. inglesa de "Sviluppo dell'estetica medievale", *Momenti e problemi di storia dell 'estetica I. Dall 'antichità classica al barocco*, Milan, 1959, pp. 115-230).

–*The Aesthetics of Thomas Aquinas*, Cambridge, Mass., 1988 (trad. inglesa de *Il problemo estetico in San Tommaso*, 2ª ed. aumentada, Milan, 1970).

Elders, L., "Le premier principe de la vie intellective", *Revue thomiste*, 1962 (62), pp. 571-586.

–*Faith and Science: An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Rome, 1974.

Engelhardt, P., "Intentio", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* IV, Darmstadt, 1976, pp. 466-474.

Fabro, C., *La nozione di metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milan, 1939, (2ª ed., Turin, 1950).

–*Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain, 1961.

–"The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of Metaphysics", *International Philosophical Quarterly*, 1966 (6), pp. 389-427.

–"Platonism, Neo-Platonism and Thomism: Convergencies and Divergences", *The New Scolasticism*, 1970 (44), pp. 69-100.

Fellermeier, J., "Wahrheit und Existenz bei Heidegger und Thomas von Aquin", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 1971/2 (15/6), pp. 39-70.

Fischer, N., "Transzendieren und Transzendenz in Augustins Confessiones", en L. Honnefelder / W. Schüßler (eds.), *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassichen Metaphysik*, Paderborn, 1992, pp. 115-136.

Flasch, K., "Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg", *Kantstudien*, 1972 (63), pp. 182-206.

–*Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden, 1973.

–"Meister Eckhart und die 'Deutsche Mystik'. Zur Kritik eines historiographischen Schemas", en O. Pluta (ed.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, Amsterdam, 1988, pp. 439-463.

Flashar, H., "The Critique of Plato's Theory of Ideas in Aristotle's Ethics", en J. Barnes / M. Schofield / R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle* II, London, 1977, pp. 1-16.

Fuchs, J., *Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales*, Münster, 1930.

Gadamer, H. G., *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg, 1978.

Gallagher, D. M., "Aquinas on Goodness and Moral Goddness", en D. M. Gallagher (ed.), *Thomas Aquinas and his Legacy*, Washington, 1994, pp. 37-60.

Geiger, L. B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1942, 2ª ed., 1953.

–"Abstraction et séparation d'après S. Thomas (In De Trinitate q. 5, a. 3)", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1947 (31), pp. 3-40.

Gilson, E., "Avicenna et le point de départ de Duns Scot", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1927 (2), pp. 89-149.

–"La notion de philosophie chrétienne", *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1931 (31), pp. 37-85.

–*L'être et l'essence*, Paris, 1948.

–*Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952.

-*Being and Some Philosopher*, Toronto, 1952 (2ª ed.).

–*Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, 1960.

–*Elements of Christian Philosophy*, New York, 1960.

–*Le philosophe et la théologie*, Paris, 1960, trad. inglesa *The Philosopher and Theology*, New York, 1962.

–*The philosophy of St. Bonaventure*, F. J. Sheed (trad), New York, 1965.

–*Le Thomisme*. *Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1965.

–"Avicenne en Occident au Moyen Age", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1969 (44), pp. 89-121.

–*L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1969, trad. inglesa *The Spriit of Mediaeval Philosophy*, New York, 1940, (reimpr.: Notre Dame, 1991).

–*Constantes philosophiques de l'être*, Paris, 1983.

Gloy, K., "Aristoteles', Theorie des Einen auf der Basis des Buches I der Metaphysik", *Einheit als Grundfrage der Philosophie*, Darmstadt, 1985, pp. 73-101.

Goichon, A. M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, 1938.

Gracia, J. J. E., "The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction", *Topoi*, 1992 (11), pp. 113-120.

Gregory, T., Symposium "La conception de la philosophie au Moyen Age" en el V Congreso Internacional de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (Madrid, 1972), *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, 1979, pp. 49-57.

Grisez, G., "the First Principles of Practical Reason", en A. Kenny (ed.), *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, London, 1970, pp. 340-382.

Halcour, D., *Die Lehre vom Schönen im Rahmen der Transzendentalienlehre der Metaphysik der frühen Franziskanerschule von Paris*, (disertación inédita), Freiburg, 1957.

Halper, E., "Aristotle on the Convertibility of One and Being", *The New Scholasticism*, 1985 (59), pp. 213-227.

Hamesse, J., "Res' chez les auteurs philosophique des 12e et 13e siècles ou le passage de la neutralité à la spécifité", en *Res. IIIº Colloquio Internationale del Lessico Intellectuale Europeo*, Rome, 1982, pp. 91-104.

Hankey, W., "Aquinas' First Principle: Being or Unity?", *Dionysius* 1980 (4), pp. 133-172.

Heidegger, M., *Being and Time* J. Macquarrie / E. Robinson (trads.), New York / Evanston, 1962.

–"Was ist Metaphysik?", en *Wegmarken*, Frankfurt a.M., 1967, pp. 1-19.

–"Vom Wesen der Wahrheit", en *Wegmarken*, Frankfurt a.M., 1967, pp. 73-97.

Hessen, J., "'Omne ens est bonum', Kritische Untersuchung eines alten Axioms", *Archiv für Philosophie*, 1958 (8), pp. 317-329.

Hinske, N., “Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1970 (14), pp. 41-68.

Hissette, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés á Paris le 7 mars 1277*, Louvain / Paris, 1977.

Hödl, L., “Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre”, *Scholastik*, 1964 (39), pp. 178-196.

Hoenes, M., *Ens et Bonum Convertuntur: Eine Deutung des scholastischen Axioms unter besonderer Berücksichtigung der Metaphysik und der Ethik des hl. Thomas von Aquin*, Bamberg, 1968.

Honnefelder, L., *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster, 1979 (2ª ed., 1989).

–“Die Rezeption des scotischen Denkens im 20. Jahrhundert”, *Theologische Realenzyklopädie* IX, s. v. “Duns Scotus/Scotismus II”, Berlin/New York, 1982, pp. 232-240.

–“Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der metaphysik im 13./14. Jahrhundert”, en J. P. Beckmann, et al. (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, 1987, pp. 165-186.

–*Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce)*, Hamburg, 1990.

–“Metaphysik und Transzendenz. Überlegungen zu Johannes Duns Scotus im Blick auf Thoms von Aquin und Anselm von Canterbury”, en L. Honnefelder / W. Schüßler (eds.), *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Paderborn, 1992, pp. 137-161.

–“Transzendentalität und Moralität. Zum mittelalterlichen Ursprung zweier zentraler Topoi der neuzeitlichen Philosophie”, *Theologische Quartalschrift*, 1992 (172), pp. 178-195.

Houser, R. E., “Transcendental Unity in Petrus de Trabibus”, *Franciscan Studies*, 1979 (39), pp. 49-104.

–*Thomas Aquinas on transcendental Unity: Scholastic and Aristotelian Predecessors*, Phil. Diss., University of Toronto, 1980.

Imbach, R., “La philosophie médiévale”, en A. Robinet (ed.), *Doctrines et Concepts 1937-1987. Rétrospective et prospective: Cinquante ans de philosophie de langue francaise*, Paris, 1988, pp. 109-125.

Jacobi, K., “‘Gut’ und ‘schlecht’. Die analyse ihrer Entgegensetzung bei Aristoteles, bei einigen Aristoteles-Kommentatoren und bei Thomas von Aquin”, en A. Zimmermann (ed.), *Studien zur mittelalterlichen Geistesge-*

schichte und ihren Quellen, (Miscellanea Mediaevalia 15), Berlin / New York, 1982, pp. 25-52.

Jolivet, J., "Logique cathare: la scission de l'universel", en E. P. Bos (ed.), *Medieval Semantics and Metaphysics (Studies dedicated to L. M. De Rijk)*, Nijmegen, 1985, pp. 143-160.

Jordan, M. D., "The Grammar of 'Esse': Re-reading Thomas on the Transcendentals", *The Thomist*, 1980 (44), pp. 1-26.

–"The Names of God and the Being of Names", en A. J. Freddoso (ed.), *The Existence and Nature of God*, Notre Dame, 1983, pp. 161-190.

–*Ordering wisdom. The Hierarchy of Philosophical Discourses in Aquinas*, Notre Dame, 1986.

–"The Evidence of the Transcendentals and the Place of Beauty in Thomas Aquinas", *International Philosophical Quartely*, 1989 (29), pp. 393-407.

–*The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas*, (The Etienne Gilson Series 15), Toronto, 1992.

Keller, A., *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*, Munich, 1968.

Kenny, A., *Aquinas*, New York, 1980.

–*Wyclif*, Oxford, 1985.

Klinger, I., *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin*, Münsterschwarzach, 1964.

Kluxen, W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz, 1964 (2ª ed., Hamburg, 1980).

–"Metaphysik und praktische Vernuft. Über ihre Zuordnung bei Thomas von Aquin", en L. Oeing-Hanhoff (ed.), *Thomas von Aquin 1274/1974*, Munich, 1974, pp. 73-96.

–"Zum Gutsein des Handelns", *Philosophisches Jahrbuch*, 1980 (87), pp. 327-339.

–"Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik", en E. Coreth / W. N. Neidl y G. Pfligersdoffer (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Vol. 2, Graz/Vienna/Cologne, 1988, pp. 363-390.

Knittermeyer, H., *Der Terminus 'transszendental' in seiner historischen entwickelung bis zu Kant*, Marburg, 1920.

Kobusch, T., *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leiden, 1987.

Koch, J., "Sinn und Struktur der Schriftauslegungen Meister Eckharts", *Kleine Schriften* I, Rome, 1973, pp. 399-428.

Kovach, F. J., *Die ästhetik des Thomas von Aquin*, Berlin/New York, 1961.

–“The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas”, en P. Wilpert (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter,* (Miscellanea Mediaevalia 2), Berlin, 1963, pp. 386-392.

“Der Einfluss der Schrift des Pseudo-Dionysius ‘De divinis nominibus’ auf die Schönheitsphilosophie des Thomas von Aquin”, *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1981 (63), pp. 150-166.

Kowalczyk, St., “Une tentative de description de l’unité transcendentale”, en *Saint Thomas d’Aquin. Pour le septième centenaire de sa mort,* Lublin, 1976, pp. 143-170.

Kremer, K., *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre wirkung auf Thomas von Aquin,* Leiden, 1966.

Kretzmann, N., “Trinity and Transcendentals”, en R. Feenstra / C. Plantinga (eds.), *Trinity, Incarnation and Atonement,* Notre Dame, 1989, pp. 79-109.

–“A General Problem of Creation: Why Would God Create Anything at All?”, en S. MacDonald (ed.), *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology,* Ithaca/London, 1991, pp. 208-228.

Kretzmann, N. / Kenny, A. / Pinborg, J. (eds.), *The Cambrigde History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600,* Cambridge, 1982.

Kretzmann, N. / Stump, E. (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas,* Cambridge, 1993.

Kristeller, P. O., “The Modern System of the Arts”, en *Renaissance Thought and the Arts,* Princeton, 1980.

Kühle, H., “Die Lehre Alberts des Großen von den Transzendentalien”, en F. J. Von Rintelen (ed.), *Philosophia Perennis. Abhandlungen zu ihrer vergangenheit und Gegenwart (Festgabe Josef Geyser),* I, Regensburg, 1930, pp. 129-147.

Kühn, W., *Das Prinzipienproblem in der Philosophie des thomas von Aquin,* (Bochumer Studien zur Philosophie 1), Amsterdam, 1982.

Lehu, L., *La raison règle de la moralité d’après saint Thomas,* Paris, 1930.

Levinas, E., *De l’existence à l’existant*, Paris, 1947.

–*Humanisme de l’autre homme,* Montpellier, 1972.

–*Totalité et Infini,* The Hague, ^{4}1974.

Libera, A. de, *Introduction à la mystique rhéname d’Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1984.

–*La philosophie médiévale,* Que sais-je?, Paris, 1989 (2ª ed., 1992).

–*Albert le Grand et la philosophie*, Paris, 1990.

–“Les études de philosophie médiévale en France d’Etienne Gilson à nos jours”, en R. Imach / A. Maierù (eds.), *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto- e Novecento*, Rome, 1991, pp. 21-33.

–*Penser au Moyen Age*, Paris, 1991.

–“D’Avicenne à Averroès, et retour. Sur les sources arabes de la théorie scolastique de l’un transcendantal”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 1994 (4), pp. 141-179.

Lobato, A., “Fundamento y Desarrollo de los transcendentales en Santo Tomás de Aquino”, *Aquinas*, 1991 (34), pp. 203-221.

Lohr, C. H., “The Medieval Interpretation of Aristotle”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge, 1982, pp. 45-98.

Lotz, J. B., “Aletheia und Orthotes, Versuch einer Deutung im Lichte der Scholastik”, *Philosophisches Jahrbuch*, 1959 (68), pp. 258-268.

–“Zur Konstitution der transzendentalen Bestimmungen des Seins nach Thomas von Aquin”, en P. Wilpert (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, (Miscellanea Mediaevalia 2), Berlin, 1963, pp. 334-340.

Löwith, K., *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen*, Heidelberg, 1968.

MacDonald, S., *The Metaphysics of Goodness in Medieval Philosophy before Aquinas*, Phil. Diss., Cornell University, 1986.

–“Boethius’s Claim that All Substances are Good”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1988 (70), pp. 245-279.

–“The Metaphysics of Goodness and the Doctrine of the Transcendentals”, en S. MacDonald (ed.), *Being and Goodness*, Ithaca / London, 1991, pp. 31-55.

–“Goodness as Transcendental: The Early Thirteenth-Century Recovery of an Aristotelian Idea”, *Topoi*, 1992 (11), pp. 173-186.

–“Theory of Knowledge”, en N. Kretzmann / E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge, 1993, pp. 160-195.

Mangelli, G. “Il bene nel pensiero filosofico di S. Tommaso”, *Miscellanea Francescana*, 1960 (60), pp. 241-346.

Maréchal, J., *Le point de départ de la métaphysique*, vol. V: *Le thomisme devant la philosophie critique*, Louvain, 1926 (2ª ed., 1949).

Maritain, J., *Art and Scholasticism*, London, 1939.

Marmura, M. E., "Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of his al-Shifa", en R. M. Savory / D. A. Agius (eds.), *Logos Islamikos. Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, Toronto, 1984, pp. 219-239.

Maurer, A. A., *About Beauty. A Thomistic Interpretation*, Houston, 1983.

McCall, R. J., "St. Thomas on Ontological Truth", *The New Scholasticism*, 1930 (12), pp. 9-29.

McGrath, M., *Etienne Gilson: A Bibliography / Une Bibliographie*, Toronto, 1982.

McInerny, R., *Logic of Analogy, An Interpretation of St. Thomas*, The Hague, 1961.

–*Studies in analogy*, The Hague, 1968.

–*Being and Predication: Thomistic Interpretations*, Washington, 1976.

–*Boethius and Aquinas*, Washington, 1990.

McKirahan, R. D., *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton / New Jersey, 1992.

Metz, J. B., *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, Munich, 1962.

Mojsisch, B., "Grundlinien der Philosophie Alberts des Großen", *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, 1985 (32), pp. 27-44.

Montagnes, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain/Paris, 1963.

Muckle, J. T., "Isaak Israeli's Definition of Truth", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1933 (8), pp. 5-8.

Nelli, R., *La philosophie du Catharisme. Le dualisme radical au XIIIe siècle*, Paris, 1975.

Oeing-Hanhoff, L., *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1953.

–"Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter", en P. Wilpert (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, (Miscellanea Mediaevalia 2), Berlin, 1963, pp. 71-91.

–"Metaphysik, Thomas von Aquin", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, V, Darmstadt, 1980, pp. 1212-1226.

–"'Res' comme concept transcendental et sur-transcendental", M. Fattori / M. Bianchi (eds.), en *Res. III° Colloquio Internazionale del Lessico Intellecttuale Europeo*, Rome, 1982, pp. 285-296.

O'Rourke, F. A., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden, 1992.

O'Shaughnessy, T., "St. Thomas and Avicenna on the Nature of the One", *Gregorianum*, 1960 (41), pp. 665-679.

Owens, J., "Unity and Essence in St. Thomas Aquinas", *Mediaeval Studies*, 1961 (23), pp. 240-259.

–*The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'. A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto, 1963.

–*An Elementary Christian Metaphysics*, Houston, 1985, (reimpr.: 1963).

–"Aquinas as Aristotelian Commentator", en *St. Thomas Aquinas, 1274-1974: Commemorative Studies*, Vol. I, Toronto, 1974, pp. 213-238.

–"Aquinas on Knowing Existence", *The Review of Metaphysics*, 1975/6 (29), pp. 670-690.

–"The Accidental and Essential Character of Being in the Doctrine of St. Thomas Aquinas", en J. R. Catan (ed.), *St. Thomas Aquinas on the Existence of God, Collected Papers of Joseph Owens*, Albany (N.Y.), 1980, pp. 52-96.

–"The Doctrine of Being in the Aristotelian *Metaphysics* - Revisited", en P. Morewedge (ed.), *Philosophies of Existence. Ancient and Modern*, New York, 1982, pp. 33-59.

–"The Present Status of Alpha Elatton in the Aristotelian Metaphysics", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1984 (66), pp. 148-169.

Panofsky, E., *Gothic Architecture and Scholasticism*, New York, 1951, (14ª ed., 1974).

Peghaire, J., "L'axiome 'Bonum est diffusivum sui' dans le néoplatonisme et le thomisme", *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1932 (Section spéciale, vol. 1), pp. 5-30.

–*Intellectus et Ratio selon St. Thomas d'Aquin*, Paris / Ottawa, 1936.

Peter, K., *Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura*, Werl, 1964.

Petter, D. M. de, *Begrip en werkelijkheid. Aan de overzijde van het conceptualisme*, Hilversum/Antwerp, 1964, pp. 94-135.

Phelan, G. B., "The Concept of Beauty in St. Thomas Aquinas", en *Selected Papers*, Toronto, 1967, pp. 155-180.

Pieper, J., *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, Munich, 1966 (4ª ed.).

Pöltner, G., *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*, Vienna, 1978.

–"Veritas est adaequatio intellectus et rei. Der Gesprächsbeitrag des Thomas von Aquin zum Problem der Übereinstimmung", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1983 (37), pp. 563-576.

Pouillon, H., “Le premier traité des propiétés transcendantales. La ‘Summa de bono’ du Chancelier Philippe”, *Revue néoscolastique de philosophie*, 1939 (42), pp. 40-77.

–“La beauté, propriéte transcendantale chez les Scolastiques (1220-1270)”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1946 (21), pp. 263-329.

Puntel, L. B., *Analogie und Geschichtlichkeit I: Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*, Freiburg / Basel / Vienna, 1969.

Raeymaeker, L. de, “L’être selon Avicenne et selon S. Thomas d’Aquin”, en *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, 1956, pp. 119-131.

Reimers, A. J., “St. Thomas’s Intentions at De veritate 1, 1”, *Doctor communis*, 1989 (42), pp. 175-183.

Renard, H., “What is St. Thomas’ Approach to Metaphysics?”, *The New Scolasticism*, 1956 (30), pp. 64-83.

Rijk, L. M. de, “On Ancient and Medieval Semantics and Metaphysics”, *Vivarium*, 1977 (15), pp. 81-110.

–“The origins of the theory of the properties of terms”, en *Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge, 1982, pp. 161-173.

Rintelen, F. J. von, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung* I, Halle, 1932.

Rioux, B., *L’être et la vérité chez Heidegger et St. Thomas d’Aquin*, Montreal / Paris, 1963.

Ruello, F., *Les “Noms divins” et leurs “raisons” selon Saint Albert le Grand, Commentateur du “De divinis nominibus”*, Paris, 1963.

Rüfner, V., “*Ens et verum convertuntur, Factum et verum convertuntur.* Zur Problematik mittelalterlicher und neuzeitlicher Ontologie”, *Philosophisches Jahrbuch*, 1950 (60), pp. 406-437.

Scheler, M., *Problems of a Sociology of Knowledge*, trad. inglesa de M. S. Frings, London, 1980.

Schmidinger, H. M., “Zur Geschichte des Begriffs ‘christliche Philosophie’”, en E. Coreth / W. N. Neidl / G. Pflingersdorffer (eds.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts.* Vol. I, Graz / Vienna / Cologne, 1987, pp. 29-45.

Schmidt, R. W., “L’emploi de la séparation en métaphysique”, *Revue philosophique de Louvain*, 1960 (58), pp. 373-393.

–*The Domain of Logic according to St. Thomas Aquinas*, The Hague, 1966.

Schmitz, H. R., "Un transcendantal méconnu", *Cahiers Jacques Maritain*, 1981 (2), pp. 31-51.

Schmitz, R. B., *Sein – Wahrheit – Wort. Thomas von Aquin und die Lehre von der Wahrheit der Dinge*, Münster, 1984.

Schönberger, R., *Nomina divina. Zur theologischen Semantik bei Thomas von Aquin*, Frankfurt a. M./Bern, 1981.

–*Die Transformation des klassischen Seinsvertändnisses*, Berlin/New York, 1986.

–*Was ist Scholastik?*, Hildesheim, 1991.

Schrimpf, G., *Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden, 1966.

Schulemann, G., *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie*, (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik IV, 2), Leipzig, 1929.

Schulz, G., *Veritas est adaequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff*, Leiden, 1993.

Seidl, H., "Die Aristotelischen Quellen zur Transzendentalien-Aufstellung bei Thomas von Aquin, De veritate, q. 1, art. 1", *Philosophisches Jahrbuch*, 1973 (80), pp. 166-171.

–"Über die Erkenntnis erster, allgemeiner Prinzipien nach Thomas von Aquin", A. Zimmermann (ed.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschung*, (Miscellanea medievalia 19), Berlin / New York, 1988, pp. 103-116.

Shook, L. K., *Etienne Gilson*, Toronto, 1984.

Siewerth, G., "Die transzendentale Selbigkeit und Verschiedenheit des ens und des verum bei Thomas von Aquin", *Philosophisches Jahrbuch*, 1957 (66), pp. 22-33.

Smith, E., *The Goodness of Being in Thomistic Philosophy and its Contemporary Significance*, Washington, 1967.

Söhngen, G., *Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom 'ens et unum convertuntur' als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation*, Münster, 1930.

Spade, P. V., "The semantics of terms", en *Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge, 1982, pp. 188-196.

Speer, A., "*Metaphysica reducens*. Metaphysik, als erste Wissenschaft im Verständnis Bonaventuras", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1990 (57), pp. 142-182.

–"Thomas von Aquin und die Kunst, Eine hermeneutische Anfrage zur mittelalterlichen Ästhetik", *Archiv für Kulturgeschichte*, 1990 (72), pp. 323-345.

–"Kunst und Schönheit, Kritische Überlegungen zur mittelalterlichen Ästhetik", en I. Craemer-Ruegenberg / A. Speer (eds.), *Scientia und ars im Hoch-und Spätmittelalter*, Berlin/New York, 1994, pp. 945-966.

Speer, A. / Schneider, J. H. J., "Das Mittelalter im Spiegel neuerer Literatur", *Theologische Quartalschrift*, 1992 (172), pp. 221-237.

Steel, C., "L'un et le bien. Les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1989 (73), pp. 69-85.

–"Natural and Moral Ends According to Thomas Aquinas", en J. Follon / J. McEvoy (eds.), *Finalité et Intentionalité. Doctrine thomiste et perspectives modernes*, Paris/Louvain, 1992, pp. 113-126.

Steenberghen, F. van, Symposium "La conception de la philosophie au Moyen Age", en el V Congreso Internacional de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (Madrid, 1972), *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, 1979.

–*Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain / Paris, 1974.

–"Prolégomènes à la quarta via", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1978 (70), pp. 99-112.

–*Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Louvain-la-Neuve, 1980.

Strijcker, E. de, "L'idée du Bien dans la République de Platon: Données philologiques et signification philosophique", *L'antiquité classique*, 1970 (39), pp. 450-467.

Stump, E. / Kretzmann, N., "Being and Goodness", en S. MacDonald (ed.), *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca / London, 1991, pp. 98-128.

Sturlese, L., *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen, 740-1280*, Munich, 1993.

Tallon, H. J., "Does Thomism Neglect Multitude?", *The New Scholasticism*, 1963 (37), pp. 267-292.

Tavuzzi, M., "Aquinas on the Preliminary Grasp of Being", *The Thomist*, 1987 (51), pp. 555-574.

–“Chrysostomus Javelli (ca. 1470-1538). A Biobibliographical Essay”, *Angelicum*, 1990 (67), pp. 347-378; 1991 (68), pp. 109-121.

Ulrich, F., *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln, 1961.

Velde, R. A. te., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden, 1995.

Verbeke, G., “Introduction doctrinale”, en *Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, S. Van Riet (ed.), Louvain / Leiden, 1977, pp. 1*-122*.

Veres, T., “Eine fundamentale ontologische Dichotomie im Denken des Thomas von Aquin”, *Philosophisches Jahrbuch*, 1970 (77), pp. 81-98.

Vignaux, P., “Contribution au symposion ‘La conception de la philosophie au Moyen Age’”, en el V Congreso Internacional de la Société Internationale pour l’Etude de la Philosophie Médiévale (Madrid, 1972), *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, 1979, pp. 81-85.

–“Sur la place du Moyen Age en histoire de la philosophie”, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1974 (68), pp. 5-17.

Vries, J. de, “Das ‘esse commune’ bei Thomas von Aquin”, *Scholastik*, 1964 (39), pp. 163-177.

Wallace, J. A., “Thing”, *The New Catholic Encyclopedia*, XIV, San Francisco/Toronto, 1967, pp. 91-92.

Weisheipl, J. A., “The Life and Works of St. Albert the Great”, en J. A. Weisheipl (ed.), *Albertus Magnus and The Sciences. Commemorative Essays*, Toronto, 1980, pp. 13-51.

–*Friar Thomas d’Aquino*, Washington, 1983.

Welte, B., “Thomas von Aquin über das Gute. Entwurf eines Systems”, en *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg, 1965.

Wiele, J. van de, “Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas”, *Revue philosophique de Louvain*, 1954 (52), pp. 521-571.

–“‘Res’ en ‘ding’. Bijdrage tot een vergelijkende studie van de zijnsopvatting in het Thomisme en bij Heidegger”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 1962 (24), pp. 427-506.

–“Het thema ‘Ens et bonum convertuntur’. Wording en filosofische betekenis”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 1964 (26), pp. 186-253.

–*Zijnswaarheid en Onverborgenheid, Vergelijkende studie over de ontologische waarheid in het Thomisme en bij Heidegger*, Leuven, 1966.

Wippel, J. P., “Thomas Aquinas and The Problem of Christian Philosophy”, en *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, 1984, pp. 1-33.

–"Metaphysics and Separatio in Thomas Aquinas", en *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, 1984, pp. 69-104.

–"Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One: A Dialectic between Being and Nonbeing", *The Review of Metaphysics*, 1985 (30), pp. 563-590.

–"Thomas Aquinas's Derivation of the Aristotelian Categories (Predicaments)", *Journal of the History of Philosophy*, 1987 (25), pp. 13-34.

–"Thomas Aquinas and Participation", en *Studies in Medieval Philosophy*, Washington, 1987, pp. 117-158.

–"Truth in Thomas Aquinas", *The Review of Metaphysics*, 1989 (43), pp. 295-326; 543-567.

–"The Latin Avicenna as a Source of Thomas Aquinas's Metaphysics", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1990 (37), pp. 51-90.

Wyller, E. A., "Henologie", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, Darmstadt, 1974, pp. 1059-1060.

Zimmermann, A., *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden / Cologne, 1965.

–"'Ipsum enim [est] nihil est' (Aristoteles, Periherm. I, c. 3). Thomas von Aquin über die Bedeutung der Kopula", en A. Zimmermann (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, (Miscellanea Mediaevalia 8), Berlin/New York, 1971, pp. 282-295.

INDEX NOMINUM

INDEX RERUM